

भगवान् महावीर की पच्चीसवीं निर्वाण शताब्दी
के अवसर पर

राजस्थान विश्वविद्यालय जयपुर
में स्थापित

‘जैन विद्या अनुशीलन केन्द्र’

का

प्रथम पुष्प

प्रस्तावना

राजस्थान विश्वविद्यालय के तत्त्वावधान में “जैन विद्या अनुशीलन केन्द्र” को विशिष्ट अनुदान द्वारा प्रतिष्ठित करने का श्रेय राजस्थान सरकार को है। सर्वप्रथम केन्द्र के कार्य को गति देने के लिए उसके तत्कालीन अधिष्ठाता डा० दयाकृष्ण ने गण्यमान्य विद्वानों के भाषणों की व्यवस्था करने की योजना बनायी। सौभाग्य से आदरणीय मुनिवर नयमलजी ने इस भाषणमाला का श्रीगणेश करने की स्वीकृति प्रदान की। फलतः मुनिजी के चार भाषण करवाये गये। इनको लिपिवद्ध किया गया और उनका केन्द्र के द्वारा प्रकाशन आपके समक्ष है।

जैन न्याय का प्राणभूत सिद्धान्त स्यादवाद है और उसका सकेत प्राचीनतम जैन ग्रंथों में स्पष्ट मिलता है। परवर्तीकाल में बौद्ध और ब्राह्मण नैयायिकों के साथ परस्पर विचार एवं शास्त्रार्थ के द्वारा जैन न्याय का विकास हुआ। समन्तभद्र और सिद्धमेन ने जिस न्याय शास्त्र का बीजारोपण किया उसे अकलक ने एक सूक्ष्म शास्त्र के रूप में परिवर्धित किया और विद्यानन्द एवं प्रभाचन्द्र ने इस शास्त्र को बृहत् आकार प्रदान किया। न्याय के सूक्ष्म और जटिल प्रकरणों से मूल तत्त्वों का सरल और मौलिक प्रतिपादन मुनि नयमलजी ने अपने व्याख्यानो में किया है। उनके प्रतिपादन में गभीरता के साथ-साथ प्रसादगुण अद्भुत रूप से विद्यमान है जोकि उनकी तलस्पर्शी विद्या का द्योतक है।

हमें आशा है कि प्रस्तुत ग्रंथ विद्वानों तथा जैन न्याय की जानकारी के जिज्ञासुओं के लिए उपयोगी सिद्ध होगा। मैं विश्वविद्यालय की ओर से विद्वान् मुनि श्री के प्रति आभार प्रकट करता हूँ और पाठकों से अनुरोध करता हूँ कि ग्रंथ के सारगर्भित विषय से लाभ उठावें। केन्द्र के वर्तमान अधिष्ठाता डा० गोपीनाथजी शर्मा वधाई के पात्र हैं कि उनके प्रयत्नों से यह प्रकाशन पूरा हो सका है।

गोविन्द चन्द्र पाण्डे

कुलपति

मार्च 12, 1977।

राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर।

प्रस्तुति

जैन दर्शन आध्यात्मिक परम्परा का दर्शन है। सब दर्शनों को दो श्रेणियों में विभक्त किया जा सकता है—आध्यात्मिक और बौद्धिक। आध्यात्मिक दर्शन स्व और वस्तु के साक्षात्कार या प्रत्यक्षीकरण की दिशा में गतिशील रहे हैं। बौद्धिक दर्शन स्व और वस्तु से सवधित समस्याओं को बुद्धि से सुलझाते रहे हैं। आध्यात्मिक दर्शनों ने देखने पर अधिक बल दिया, इसलिए वे तर्क-परम्परा का सूत्रपात नहीं कर सके। बौद्धिक दर्शनों का अध्यात्म के प्रति अपेक्षाकृत कम आकर्षण रहा, इसलिए उनका ध्यान तर्कशास्त्र के विकास की ओर अधिक आकर्षित हुआ।

तर्कशास्त्रीय विकास में बौद्ध, नैयायिक-वैशेषिक और मीमांसक अग्रणी रहे हैं। मीमांसक मनुष्य के अतीन्द्रियज्ञान को मान्य नहीं करते। न्याय और वैशेषिक दर्शन की पृष्ठभूमि में अध्यात्म का वह विकसित रूप नहीं है जो सांख्यदर्शन की पृष्ठभूमि में है। बौद्ध दर्शन की पृष्ठभूमि पूरी की पूरी आध्यात्मिक है। जब तक भगवान् बुद्ध और उनकी परम्परा के प्रत्यक्षदर्शी भिक्षु रहे तब तक बौद्ध परम्परा तर्कशास्त्र की ओर आकर्षित नहीं हुई। साधना का बल कम होता गया, प्रत्यक्षदर्शी भिक्षु कम होते गए, तब तर्कशास्त्र के प्रति मुकाब होता गया। जैन परम्परा में तर्कशास्त्र का विकास बौद्धों के बाद हुआ। इससे यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि बौद्धों की अपेक्षा जैन आचार्य अधिक समय तक प्रत्यक्षदर्शी रहे हैं। प्रत्यक्ष-दर्शन की साधना कम होने पर ही हेतु या तर्क के प्रयोग की अधिक अपेक्षा होती है। मैं यह स्थापना नहीं कर रहा हूँ कि प्रत्यक्ष-द्रष्टा मुनियों की उपस्थिति में हेतु या तर्क का कोई उपयोग नहीं होता, किन्तु यह कहना मुझे इष्ट है कि उसका उपयोग बहुत ही नगण्य होता है।

जैन दर्शन तर्क-परम्परा में प्रवेश कर बौद्ध और न्याय-वैशेषिक दर्शनों की कोटि में आ गया, किन्तु वह अपनी आध्यात्मिक परम्परा को विस्मृत किए बिना नहीं रह सका। बौद्धों में ध्यान-सम्प्रदाय की परम्परा तर्क से दूर रहकर अध्यात्म की दिशा में चलती रही। जैनो में ऐसी कोई स्वतन्त्र परम्परा स्थापित नहीं हो सकी, फलतः अध्यात्म और तर्क का मिलाजुला प्रयत्न चलता रहा। इस भूमिका में जैन दर्शन के तर्कशास्त्रीय सूत्रपात और विकास का मूल्यांकन किया जा सकता है। मैंने इसी भूमिका को ध्यान में रखकर उसका मूल्यांकन किया है।

आचार्य श्री तुलसी सन् 1975 का चातुर्मास जयपुर में विता रहे थे। राजस्थान विश्वविद्यालय के कुलपति श्री गोविंदचन्द्र पाडे और कला संकाय के डीन श्री दयाकृष्ण आचार्यश्री के पाम आए। उन्होंने राजस्थान विश्वविद्यालय में मध्य स्थापित 'जैन विद्या अनुशीलन केन्द्र' के अन्तर्गत 'जैन न्याय' के विषय पर एक भाषणमाला आयोजित करने का सुझाव प्रस्तुत किया। आचार्यश्री ने उसे स्वीकृति दी और भाषण देने के लिए मुझे निर्देश दिया, मैं अपनी तैयारी में लग गया। एक मास की तैयारी के बाद भाषणमाला का क्रम प्रारम्भ हो गया। प्रति शुक्रवार जैन-न्याय पर भाषण देने के लिए मैं अपने सहयोगी मुनियों (मुनि श्रीचन्द्रजी, मुनि दुलहराजजी और मुनि महेन्द्रकुमारजी) के साथ विश्वविद्यालय में जाता और भाषण का क्रम चलता। कुलपति श्री पाडे, इच्छा होते हुए भी, सभी भाषणों में उपस्थित नहीं रह सके। प्रो. दयाकृष्ण प्रायः सभी भाषणों में उपस्थित रहे और उन्होंने बहुत दिलचस्पी ली। विश्वविद्यालय के अन्य अनेक प्राध्यापक, प्रवक्ता और शोध-विद्यार्थी एवं विद्यार्थी उपस्थित रहते। मुझे प्रसन्नता है कि उनकी उपस्थिति और जिज्ञासाओं ने सदा मुझे कुछ नया दृष्टिकोण प्रस्तुत करने के लिए प्रेरित किया। दर्शन की नई संभावना के विषय में मैं कुछ प्रकाश नहीं डालता यदि प्रो. दयाकृष्ण इस प्रश्न को उपस्थित नहीं करते। समय, स्थान आदि की व्यवस्था में प्रवक्ता मुकुन्द लाल ने बड़ी तत्परता से अपना दायित्व निभाया और भाषणमाला का क्रम समीचीन रूप से सम्पन्न हुआ।

भाषणमाला का प्रारम्भ 'जैन विद्या अनुशीलन केन्द्र' के उद्घाटन के रूप में हुआ। प्रो. दयाकृष्ण ने बहुत मार्मिक शब्दों में आचार्यश्री तुलसी के प्रति कृतज्ञता व्यक्त की। भाषणमाला आचार्यश्री तुलसी के सान्निध्य में सम्पन्न हुई। उस समय कुलपति पाडे तथा विश्वविद्यालय के अन्य विद्वान् उपस्थित थे ही, संयोगवश डॉ. दीनदत्तसिंह कोठारी भी वहाँ आ गए थे। उस समय प्रगट किए गए उद्गारों से मैंने अनुभव किया कि पारश्चात्य तर्कशास्त्र के अध्ययन में रहनेवाले विद्वान् भारतीय तर्कशास्त्र की परम्पराओं के प्रति जागरूक होते जा रहे हैं। इस भाषणमाला का उस जागरूकता की कड़ी के रूप में ही अंकन किया गया। मुझे यह बहुत शुभ लगा।

मैं आचार्यश्री तुलसी के प्रति सर्वात्मभावेन श्रद्धानत हूँ, फिर भी प्रस्तुत सन्दर्भ में उनके चरणों में अपनी विनम्र श्रद्धा समर्पित करता हूँ। विश्वविद्यालय के कुलपति तथा अन्य विद्वानों ने जिस शक्ति और सद्भाव से कार्यक्रम को सम्पन्न करने में योग दिया, उसका यथार्थ मूल्यांकन कर मैं उत्साह का अनुभव करता हूँ। मुनिजनों का सहयोग भी स्मरणीय है कि भाषण देने के लिए चार माइल जाने-आने में उनका योग मिलता रहा।

(111)
श्री केशरीचन्द्र लुनिया, राघेश्याम और उनके पुत्र श्याम ने भाषणों के टेप ले उन्हें सुरक्षित कर लिए । मुनि दुलहराजजी ने उन्हें संपादित किया और परिशिष्ट भी तैयार किए । प्रति-मेलन में मुनि राजेन्द्रकुमारजी ने सहयोग दिया । वे भाषण अब तक एक पुस्तक के रूप में प्रस्तुत हैं । राजस्थान विश्वविद्यालय 'जैन विद्या अनुशीलन केन्द्र' के प्रथम पुष्प के रूप में इसे प्रकाशित कर पाठकों के सामने प्रस्तुत कर रहा है यह भगवान् महावीर की पचीसवीं निर्वाण शताब्दी के अवसर पर राजस्थान विश्वविद्यालय तथा हम सबकी भगवान् महावीर के प्रति श्रद्धापूर्ण भावाञ्जलि होगी ।

जैन विश्व भारती,
लाडनू (राजस्थान)
10-5-76

मुनि नयमल

विषयानुक्रम

		पृ०
१. आगम युग का जैन न्याय	1
प्रमेय की सिद्धि प्रमाणाधीन	1
प्रमाण सख्या	2
उपादान के नानात्व से प्रमाण का नानात्व	2
न्याय की परिभाषा	6
जैन न्याय के तीन युग	.. .	7
आगमयुग का जैन न्याय	8
ज्ञान का स्वरूप	10
ज्ञान का मूल स्रोत और उत्पत्ति	10
ज्ञान की सीमा	11
इन्द्रियज्ञान और प्रमाणशास्त्र		12
प्रश्न और उत्तर	13
२. दर्शनयुग का जैन न्याय	17
आगम और हेतु का समन्वय		18
अहेतुगम्य पदार्थ		21
हेतुगम्य पदार्थ	21
ज्ञान का प्रमाणीकरण	22
प्रत्यक्ष प्रमाण की सम्पर्कसूत्रीय परिभाषा	..	23
अनेकान्त-व्यवस्था और दर्शन-समन्वय	.	26
समन्वय के आयाम	28
प्रश्न और उत्तर		31
३. अनेकान्त व्यवस्था के सूत्र	36
सामान्य और विशेष का अविनाभाव	36
नित्य और अनित्य का अविनाभाव	.	38
अस्तित्व और नास्तित्व का अविनाभाव		41
वाच्य और अवाच्य का अविनाभाव		43
अनेकान्त का व्यापक उपयोग	.	43

	अस्ति-नास्ति का अविनाभाव	44
	नित्य और अनित्य का अविनाभाव	45
	द्रव्य और पर्याय के भेदाभेद का अविनाभाव		46
	एक और अनेक का अविनाभाव	...	47
	अनेकान्त फलित और समस्याए	.	48
४	नयवाद अनन्त पर्याय, अनन्त दृष्टिकोण	.	50
	संग्रह और व्यवहार नय	50
	नैगमनय	..	51
	ऋणसूत्रनय		53
	शब्दनय	. .	55
	समभिरूढनय		56
	एवमूतनय	...	58
	नय की मर्यादा	.	58
	निक्षेप	59
	नय और निक्षेप	.. .	61
	प्रश्न और उत्तर	.	63
५	स्याद्वाद और सप्तभंगी न्याय	66
	स्याद्वाद के फलित	. .	73
	प्रश्न और उत्तर	...	77
६.	प्रमाण-व्यवस्था	..	81
	प्रमाण की परिभाषा	. ..	81
	प्रामाण्य और अप्रामाण्य	. .	85
	प्रमाण का फल		87
	प्रमाण का विभाग	.. .	88
	स्मृति	.	96
	प्रत्यभिज्ञा	.	97
	तर्क	99
	आगम	.	100
	प्रश्न और उत्तर	.. .	102
७	अनुमान	. .	104
	हेतु	106
	हेतु के प्रकार	107
	अवयव-प्रयोग	107

८	अविनाभाव	113
	अविनाभाव (व्याप्ति) को जानने का उपाय	115
	प्रश्न और उत्तर	121
९	भारतीय प्रमाण-शास्त्र के विकास में जैन परम्परा का योगदान ..			123
	दर्शन और प्रमाण-शास्त्र नई संभावनाएँ	.		127
परिशिष्ट				
1	प्रमाणों के विभिन्न प्रकार	133
2	व्यक्ति, समय और न्याय रचना	139
3	न्याय-ग्रन्थ के प्रणेताओं का संक्षिप्त जीवन-परिचय ..			145
4	पारिभाषिकशब्द-विवरण	161
5	प्रयुक्तग्रन्थ सूची	173

: 1 :

आगमयुग का जैन न्याय

“यस्मिन् विज्ञानमानन्द, ब्रह्म चैकात्मता गतम् ।
स श्रद्धेयः स च ध्येयः, प्रपद्ये शरणं च तत् ॥”

प्रमेय की सिद्धि प्रमाणाधीन

भारतीय दर्शन में सर्वप्रथम प्रमाण की चर्चा की जाती है। प्रमेय की चर्चा उसके पश्चात् आती है। प्रमाण और प्रमेय ये दो न्यायशास्त्र के मूलभूत अंग हैं। प्रमेय की स्थापना प्रमाण के द्वारा होती है। ‘प्रमेयसिद्धि प्रमाणाद्धि’ प्रमेय की सिद्धि प्रमाण से होती है, यह ईश्वरकृष्ण का अभिमत है।¹ आचार्य अकलक का भी यही मत है। प्रमेय का अस्तित्व स्वतन्त्र है, किन्तु उसकी सिद्धि प्रमाण के अधीन है।² जब तक प्रमाण का निर्णय नहीं होता तब तक प्रमेय की स्थापना नहीं की जा सकती। इसीलिए दर्शन के आरम्भ में प्रमाण-विद्या [तर्क-विद्या, आन्वीक्षिकी या न्याय-विद्या] की चर्चा की जाती है।

आगम सूत्रों में पहले ज्ञान का फिर ज्ञेय का निर्देश मिलता है।³ आचार्य कुन्दकुन्द ने प्रवचनसार में ज्ञानखण्ड के पश्चात् ज्ञेयखण्ड का प्रतिपादन किया है। अनुयोगद्वारा तथा नदीसूत्र का प्रारम्भ ज्ञान-सूत्र से ही होता है।

सत्य ज्ञेय है। उसको जानने का साधन ज्ञान है। सत्य का अस्तित्व अपने आपमें है। वह ज्ञाता के ज्ञान पर निर्भर नहीं है और उससे उत्पन्न भी नहीं है। चैतन्य का अस्तित्व भी स्वतन्त्र है। वह ज्ञेय पर निर्भर नहीं है और उससे उत्पन्न भी नहीं है। चैतन्य के द्वारा कुछ जाना जाता है तब वह ज्ञान बनता है और जो जाना जाता है वह ज्ञेय बनता है। चैतन्य में जानने की क्षमता है इसलिए वह ज्ञान बनता है और पदार्थ में ज्ञान का विषय बनने की क्षमता है इसलिए वह ज्ञेय बनता है। इसीलिए जैन दार्शनिकों ने ज्ञेय से पूर्व ज्ञान की मीमांसा की है।

1 सांख्यकारिका, 4

2 तत्त्वार्थ राजवार्त्तिक 1/10
प्रमेयसिद्धि प्रमाणाधीना ।

3 उत्तरजम्भयारण्य, 28/4-14

प्रमेय के विषय में दो मत हैं। कुछ दर्शन प्रमेय की वास्तविकता को स्वीकार करते हैं और कुछ नकारते हैं, किन्तु प्रमाण के विषय में दो मत नहीं हैं। प्रमेय की वास्तविकता और अवान्तविकता—दोनों ही प्रमाण के द्वारा सिद्ध की जाती हैं। इसलिए सर्वप्रथम प्रमाण की चर्चा करना आवश्यक है।

प्रमाण सत्या

प्रमाणों की सत्या के विषय में सब दर्शन एकमत नहीं हैं। चार्वाक दर्शन ने एक प्रत्यक्ष प्रमाण को स्वीकृति दी है। बौद्ध और वैशेषिक दर्शन में दो प्रमाण सम्मत हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान। जैन दर्शन भी दो प्रमाणों को स्वीकार करता है प्रत्यक्ष और परोक्ष। माध्यम दर्शन में तीन प्रमाण स्वीकृत हैं प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम। नैयायिक दर्शन प्रमाण-चतुष्टयी को मान्यता देता है प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम और उपमान। मीमांसक दर्शन में प्रमाकर ने 'अर्थपत्ति' को जोड़कर पाच और कुमारिल ने 'अभाव' के साथ छह प्रमाण स्वीकृत किए हैं। महर्षि चरक ने 'युक्ति' सहित सात और पोरणिकों ने 'ऐतिह्य' के साथ आठ प्रमाण माने हैं। प्रमाणों की सत्या का और भी विस्तार किया जा सकता है। प्रमाणों ने प्रमाण-सत्या के सदर्भ में एकमति क्यों नहीं प्रदर्शित की? नाना मतियाँ क्यों स्वीकृत हुईं? इसके हेतु की खोज आवश्यक है।

उपादान के नानात्व से प्रमाण का नानात्व

प्रमाण के उपादान चार हैं

- 1 इन्द्रिय-ज्ञान ।
- 2 मानसिक-ज्ञान ।
- 3 प्रज्ञा ।
- 4 अतीन्द्रिय-ज्ञान ।

जिन दार्शनिकों ने केवल इन्द्रिय-ज्ञान को ही नियमित माना उनके मामले में केवल प्रत्यक्ष को प्रमाण मानने के अतिरिक्त कोई विकल्प शेष नहीं रहा। भारतीय दर्शनों में चार्वाक दर्शन ने इन्द्रिय-ज्ञान को ही सत्य की गोघ का माधन माना था। उसका अभ्युपगम है कि जो इन्द्रिय के द्वारा जाना जाता है वह यथार्थ है, शेष अथथार्थ। इन्द्रियातीत ज्ञान कल्पना के अतिरिक्त कुछ नहीं है। जब जानने की मर्यादा केवल इन्द्रिय-ज्ञान है तब प्रत्यक्ष के सिवाय कोई प्रमाण हो नहीं सकता। एक प्रत्यक्ष प्रमाण की स्वीकृति के कारण चार्वाक दर्शन के अनुयायियों को व्यावहारिक कठिनाइयों का सामना करना पड़ा। उनके समाधान के लिए उन्होंने 'अनुमान' की उपादेयता स्वीकृत की। यह स्वीकृति मात्र औपचारिक है, व्यवहार-सिद्धि के लिए है, किन्तु वास्तविक नहीं है।

ईसा की सोलहवीं शती के सुप्रसिद्ध दार्शनिक फ्रांसिस बेकन (Francis Bacon) ने इन्द्रियानुभव के सिद्धान्त को सर्वोपरि महत्व दिया और अतीन्द्रिय परमार्थ को असत्य एवं काल्पनिक बतलाया। उनके मतानुसार जो इन्द्रियानुभूत नहीं है वह यथार्थ नहीं है, जो इन्द्रिय-प्रत्यक्ष नहीं है वह सत्य नहीं है। इन्द्रियवादी दार्शनिकों ने भी प्रज्ञा को स्वीकृति दी है। बेकन के अनुसार केवल इन्द्रियानुभव पर्याप्त नहीं है, आगमनात्मक तर्क भी आवश्यक है। सर्वप्रथम हम इन्द्रियानुभव के द्वारा घटनाओं और तथ्यों का सकलन करें, फिर उनका विश्लेषण करें। विश्लेषण में प्राप्त तुलना और विरोध के आधार पर सामान्य नियम (व्याप्ति) या हेतु की खोज करें। इस प्रकार बेकन ने प्रत्यक्षवाद और प्रज्ञावाद का समन्वय किया है।

इन्द्रिय-ज्ञान, मानसिक-ज्ञान और प्रज्ञा ये तीनों शरीराधिष्ठान की सीमा में आते हैं। इन्द्रिय-ज्ञान का उपकरण मस्तिष्क तथा शरीरगत इन्द्रिय अधिष्ठान है। मन और प्रज्ञा का उपकरण मस्तिष्क है। भारतीय चिन्तकों ने इस शरीर-निमित्तक ज्ञान से आगे भी प्रस्थान किया। उनके प्रस्थान का सार यह है इन्द्रिय, मन और प्रज्ञा से परे भी ज्ञान है। वह प्रस्थान न बौद्धिक था और न तार्किक। उसका अनुभव योगिक अभ्यास के द्वारा प्राप्त था। उन्होंने निर्विकल्प साधना का अभ्यास किया, जहाँ इन्द्रिय समाप्त, मन समाप्त, बुद्धि और तर्क समाप्त, विकल्प-मात्र समाप्त हो जाते हैं। उस निर्विकल्प भूमिका में उन्हें साक्षात् अनुभव हुआ, तब उन्होंने अतीन्द्रिय-ज्ञान को स्वीकृति दी। वह ज्ञान इन्द्रियातीत, मनोतीत और प्रज्ञातीत है। उसमें शरीर का कोई उपकरण सहयोग नहीं करता या शरीर के किसी भी उपकरण की सहायता अपेक्षित नहीं होती। इस अतीन्द्रिय-ज्ञान की स्वीकृति ने आगम प्रमाण की स्वीकृति दी। आगम का अर्थ है अतीन्द्रियज्ञान की स्वीकृति। यदि अतीन्द्रियज्ञान की स्वीकृति नहीं होती तो आगम का प्रामाण्य प्रमाण की श्रृंखला में नहीं जुड़ता।

आचार्य कुन्दकुन्द के अनुसार जिसे इन्द्रियातीत-ज्ञान प्राप्त होता है वह सम्पूर्ण सत्य को जान लेता है, देख लेता है।⁴ भारतीय दर्शनों ने अतीन्द्रियज्ञान को किसी-न-किसी रूप में मान्यता दी है। जैन और बौद्ध दार्शनिकों ने पुरुष में अतीन्द्रियज्ञान को स्वीकार किया है। ईश्वरवादी दार्शनिकों ने ईश्वर को अतीन्द्रिय-ज्ञानी माना है। सांख्य, नैयायिक, वैशेषिक और मीमांसक ये सभी दर्शन 'आगम' को प्रमाण मानते हैं। जैन दर्शन के अनुसार परोक्ष प्रमाण के पांच प्रकार हैं। उनमें

पाचवा प्रकार 'आगम' है।⁵ उपादान तत्त्व की मिश्रता के कारण प्रमाण-शक्ति की भिन्न-भिन्न मर्यादाएँ स्वीकृत हुई हैं।

प्रमाण-शक्ति के नानात्व से प्रमेय-व्यवस्था का नानात्व

प्रमाण की नाना स्वीकृतियाँ हैं, अतः प्रमेय की नाना स्वीकृतियाँ हुई हैं। विभिन्न दर्शनो ने तत्त्वों की विभिन्नता स्वीकार की है। जैन दर्शन में पद द्रव्य और नौ तत्त्व सम्मत हैं। सांख्य दर्शन में पञ्चीस, बौद्ध दर्शन में चार आर्य सत्य, नैयायिक दर्शन में सोलह और वैशेषिक दर्शन में सात तत्त्व मान्य हैं। यदि प्रमाण एकरूप होता तो प्रमेय की स्वीकृति भी एकरूप होती। वह एकरूप नहीं है इसलिए प्रमेय की व्यवस्था भी एकरूप नहीं है। विषय की स्पष्टता के लिए कुछ उदाहरण प्रस्तुत हैं

(1) इन्द्रियवादी दर्शन प्रमेय को मूर्त और स्थूल मानते हैं। अतीन्द्रियवादी दर्शन अमूर्त और सूक्ष्म तत्त्व को भी स्वीकार करते हैं। आत्मा के विषय में अनात्मवाद, एकात्मवाद और अनेकात्मवाद ये तीन स्वीकृतियाँ मिलती हैं। इन्द्रियवादी दर्शन अनात्मवादी हैं। आत्मा इन्द्रियगम्य नहीं है इसलिए इन्द्रियवादी उसे स्वीकृति नहीं दे सकते। अतीन्द्रियवादी आत्मा को स्वीकृति देते हैं। उनमें भी दो स्वीकृतियाँ हैं। वेदान्त और सग्राहकदृष्टि वाले दार्शनिकों ने एकात्मवाद को स्वीकृति दी है। जैन दर्शन ने अनेकात्मवाद को स्वीकृति दी है। नैयायिक और वैशेषिक दर्शन भी अनेकात्मवादी हैं।

(2) अनित्य और नित्य के विषय में भी अनेक स्वीकृतियाँ हैं, जैसे अनित्यवाद, नित्यवाद और नित्यानित्यवाद। बौद्ध दर्शन ने सब पदार्थों को अनित्य माना है। सांख्य दर्शन नित्यवादी है। नैयायिक नित्यानित्यवादी हैं। वे आकाश और आत्मा को नित्य मानते हैं तथा दीपशिखा आदि को अनित्य मानते हैं। जैन दर्शन भी नित्यानित्यवादी है। किन्तु उसके नित्यानित्यत्व का सिद्धान्त नैयायिक दर्शन जैसा नहीं है। जैन दर्शन के अनुसार आकाश से लेकर दीपशिखा तक के सभी पदार्थ नित्यानित्य हैं। आकाश केवल नित्य ही नहीं है और दीपशिखा केवल अनित्य ही नहीं है। आकाश में स्वभावगत परिणामन होता है इसलिए वह अनित्य भी है और दीपशिखा के परमाणु ध्रुव हैं इसलिए वह नित्य भी है। स्यादवाद की मर्यादा के अनुसार कोई द्रव्य केवल नित्य या केवल अनित्य नहीं होता है।⁶

5 प्रमाणनयतत्त्वालोक, 3/2.

स्मरणप्रत्यभिज्ञानतर्कानुमानागमभेदतस्तत् पञ्चप्रकारम् ।

6 अन्वययोगव्यवच्छेदद्वित्रिशिका, श्लोक 5

आदीपमान्व्योमसमस्वभाव, स्यादवादमुद्रानतिभेदि वस्तु ।

तन्नित्यमेवैकमनित्यमन्यदिति त्वदाज्ञाद्विषता प्रलापा ॥

(3) असत्कार्यवाद, सत्कार्यवाद और सदसत्कार्यवाद ये भी प्रमेय-व्यवस्था के भेद की स्वीकृतियाँ हैं। सांख्य दर्शन सत्कार्यवादी या परिणामवादी है। उसके अनुसार कारण में कार्य की सत्ता होती है। सर्वथा असत्कार्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती। उपादान में कार्य का सद्भाव होता है। सब कारणों से सब कार्य उत्पन्न नहीं होते। समर्थ कारण भी शक्य कार्य को ही उत्पन्न करता है, अतः कारण में कार्य की सत्ता अविवाद है।⁷ कार्य कारण में शक्तिरूप से रहता है।

वैशेषिक दर्शन असत्कार्यवादी (आरम्भवादी) है। उसके अनुसार परमाणुओं के संयोग से एक-अवयवी द्रव्य उत्पन्न होता है। उत्पत्ति से पूर्व उसकी सत्ता नहीं होती।

बौद्ध दर्शन भी असत्कार्यवादी है। उसके अनुसार पूर्व और उत्तर क्षण के साथ वर्तमान क्षण का वास्तविक संबंध नहीं होता।

जैन दर्शन सदसत्कार्यवादी (परिणामिनित्यत्ववादी) है। द्रव्यार्थिक नय की दृष्टि से सत् नष्ट नहीं होता और असत् उत्पन्न नहीं होता, इसलिए सत्कार्यवाद सगत है।⁸ पर्यायार्थिक नय की दृष्टि से सत् विनष्ट और असत् उत्पन्न होता रहता है, इसलिए असत्कार्यवाद भी सगत है। जीव चैतन्यगुण से कभी च्युत नहीं होता, इसलिए कहा जा सकता है कि सत् का विनाश नहीं होता और असत् का उत्पाद नहीं होता।⁹ जीव निरंतर विविध अवस्थाओं में परिणामन करता रहता है, इसलिए कहा जा सकता है कि सत् का विनाश होता है और असत् का उत्पाद होता है।¹⁰

सत्कार्यवाद के अनुसार दही दूध का परिणामन मात्र है, इसलिए उन दोनों में कोई भेद नहीं है। असत्कार्यवाद के अनुसार वस्त्र धागों से निष्पन्न एक कार्य है, इसलिए वह कारण से भिन्न है। सदसत्कार्यवाद के अनुसार मिट्टी के परमाणुओं में घट और पटरूप में परिणामन करने की योग्यता है, पर मिट्टी के पिंडरूप पर्याय में पटरूप में परिणत होने की साक्षात् योग्यता नहीं है। उसमें घटरूप में

7 सांख्यकारिका, 9

असदकरणादुपादानग्रहणात् सर्वसम्भावाभावात् ।

शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत्कार्यम् ॥

8 पचास्तिकाय, 15

भावस्स एतिय एवासो, एतिय अभावस्स उप्पादो ।

9 पचास्तिकाय, 19

एव सदो विणासो असदो जीवस्स एतिय उप्पादो ।

10 पचास्तिकाय, 60

एव सदो विणासो असदो जीवस्स होइ उप्पादो ।

परिणत होने की साक्षात् योग्यता है। भिन्न-भिन्न कार्य भिन्न-भिन्न उपादानों से उत्पन्न होते हैं। मक्का उपादान एक नहीं है। द्रव्य-योग्यता और पर्याय-योग्यता दोनों का समन्वय करने पर ही सत् और असत् की व्याख्या की जा सकती है। दूध के परमाणुओं में दहीरूप में परिणत होने की योग्यता साक्षात् पर्याय की दृष्टि से है, व्यवहित पर्यायों की दृष्टि से दूध के परमाणु कपास के परमाणुओं में बदल सकते हैं। दूध स्वयं परमाणुओं का एक पर्याय है। और कोई भी पर्याय चिरतन नहीं होता। चिरतन परमाणु हैं। दूध, दही, मिट्टी, कपास ये सब उनके पर्याय हैं, इसलिए परमाणुओं के किसी एक पर्याय से साक्षात् उत्पन्न होने वाले पर्याय को सत् और व्यवहितरूप से उत्पन्न होने वाले पर्याय को असत् कहा जाता है। इस प्रकार सत् और असत् पर्याय के आधार पर भी सदसत्कार्यवाद की व्याख्या की जा सकती है।

(4) दर्शन के क्षेत्र में दो धाराएँ हैं वस्तुवादी और अवस्तुवादी या आदर्शवादी। इन्द्रियवादी दार्शनिकों का यह अभ्युपगम है कि दृष्टिगोचर पदार्थ ही वास्तविक है। जैन, नैयायिक, वैशेषिक और माध्यमिक दर्शन के अनुसार भी इन्द्रियगम्य पदार्थ अवास्तविक नहीं हैं। बौद्ध दर्शन की दो शाखाएँ—हीनयान और विज्ञानवादी—इन्द्रियगम्य पदार्थों को वास्तविक नहीं मानती। उनके अनुसार सवेदन के अतिरिक्त जो सवेद्य है वह वास्तविक नहीं है। वह काल्पनिक है, स्वप्नोपम है या मृगमरीचिका की भाँति आन्त है। आचार्य शंकर के वेदान्त की भी यही स्वीकृति है। पश्चिमी दार्शनिक ह्यूम और वर्कले ने भी सवेदन-प्रवाह के अतिरिक्त सवेद्य का कोई वास्तविक अस्तित्व स्वीकार नहीं किया। जितने भी ज्ञानवादी दार्शनिक हैं उन सबने वस्तुओं के वास्तविक अस्तित्व की अस्वीकृति की है।

न्याय की परिभाषा

वस्तु का अस्तित्व स्वतः सिद्ध है। जाता उसे जाने या न जाने, इसमें उसके अस्तित्व में कोई अन्तर नहीं आता। वह जाता के द्वारा जानी जाती है तब प्रमेय बन जाती है और जाता जिससे जानता है वह ज्ञान यदि सम्यक् या निरुपलब्ध होता है तो प्रमाण बन जाता है। इसी आधार पर न्यायशास्त्र की परिभाषा निर्धारित की गई। न्याय-भाष्यकार वात्स्यायन के अनुसार प्रमाण के द्वारा अर्थ का परीक्षण 'न्याय कहलाता है'।¹¹ उमास्वाति के अनुसार अर्थ का अधिगम प्रमाण और नय के द्वारा होता है।¹² इस सूत्र के आधार पर जैन तर्क-परम्परा में

11 न्यायभाष्य, 1/1/1

प्रमाणैर्यपरीक्षणं न्यायः ।

12 नत्वार्यसूत्र, 1/6

प्रमाणानयैरधिगमः ।

न्याय की परिभाषा इस प्रकार होगी 'प्रमाणनयैरर्थाधिगमो न्यायः—प्रमाण और नय के द्वारा अर्थ का अधिगम (निर्णय या परीक्षण) करना 'न्याय' है। उद्योतकर ने प्रमाण-व्यापार के द्वारा किये जाने वाले अर्थाधिगम को 'न्याय' माना है।¹³ जैन परम्परा में 'न्याय' की अपेक्षा 'युक्ति' शब्द अधिक प्रचलित रहा है। यति-वृषभ का अभिमत है कि जो व्यक्ति प्रमाण, नय और निक्षेप के द्वारा अर्थ का निरीक्षण नहीं करता, उसे युक्त अयुक्त और अयुक्त युक्त प्रतीत होता है।¹⁴

प्रमाण का अर्थ है सम्यग् ज्ञान। नय का अर्थ है वस्तु के एक धर्म को जानने वाला ज्ञाता का अभिप्राय। निक्षेप का अर्थ है—प्रस्तुत अर्थ को जानने का उपाय। प्रमाण, नय और निक्षेप की युक्ति के द्वारा होने वाला अर्थ का अधिगम 'न्याय' है। यतिवृषभ के शब्दों में यह न्याय आचार्य परम्परा से चला आ रहा है।¹⁵ आचार्य समन्तभद्र के अभिमत में जैन-न्याय का प्रतिनिधि शब्द 'स्यात्' है। वह सर्वथा विधि और सर्वथा निषेध को स्वीकार नहीं करता। उसके अनुसार विधि और निषेध दोनों सापेक्ष हैं।¹⁶ जैन परम्परा के अनुसार समूचा प्रमाण-शास्त्र या न्यायशास्त्र स्याद्वाद की मर्यादा का अतिक्रमण नहीं करता। उक्त तथ्यों के आधार पर जैन तर्क-परम्परा के अनुसार न्याय की परिभाषा यह होगी प्रमाण, नय और निक्षेप के द्वारा किया जाने वाला वस्तु का सापेक्ष अधिगम 'न्याय' है।

जैन न्याय के तीन युग

जैन न्याय तीन युगों में विभक्त होता है

1, आगमयुग का जैन-न्याय।

13 न्यायवार्तिक,

समस्तप्रमाणव्यापारादर्थ्याधिगतिन्यायः ।

14 तिलोपपण्णत्ती, 1/82

जो एण पमाणणयेहि णिक्खेवेण णिरक्खदे अत्थ ।
तस्साजुत्त जुत्त जुत्तमजुत्त च पडिहादि ॥

15 तिलोपपण्णत्ती, 1/83,84

एणण होदि पमाण एओ वि एणदुस्स हिदयभावत्थो ।
णिक्खेवो वि उवाओ जुत्तीए अत्थपडिगहण ॥
इय एणय अवहारिय आइरियपरपरागद मणसा ।
पुण्वाडरियाआणामुसरणअ तिरणयणिमित्त ॥

16 स्वयम्भूस्तोत्र, 102

सर्वथा नियमत्यागी यथादृष्टमपेक्षक ।
स्याच्छब्दस्तावके न्याये नान्येषामात्मविद्विषाम् ॥

2 दर्शनयुग का जैन-न्याय ।

3 प्रमाण-व्यवस्थायुग का जैन-न्याय ।

महावीर का अस्तित्व काल ई० पू० 599-527 है । उस समय से ईसा की पहली शती तक का युग आगमयुग है । ईसा की दूसरी शती से दर्शनयुग का प्रारम्भ होता है । ईसा की आठवीं-नौवीं शती से प्रमाण-व्यवस्थायुग का प्रारम्भ होता है ।

आगमयुग का जैन न्याय

आगमयुग के न्याय में ज्ञान और दर्शन की विशद चर्चा प्राप्त है । आवृत चेतना के दो रूप होते हैं लब्धि और उपयोग । ज्ञेय को जानने की क्षमता का विकास लब्धि है और जानने की प्रवृत्ति का नाम उपयोग है । उपयोग दो प्रकार का होता है साकार और अनाकार । आकार का अर्थ है विकल्प ।¹⁷ आकार सहित चेतना का व्यापार 'साकार' (सविकल्प) उपयोग कहलाता है । इसे ज्ञान कहा जाता है । आकार रहित चेतना का व्यापार 'अनाकार' उपयोग कहलाता है । इसे दर्शन कहा जाता है । जैन आगमों में सविकल्प और निर्विकल्प शब्दों का प्रयोग नहीं मिलता । साकार और अनाकार का प्रयोग बहुत प्राचीन है । साकार और सविकल्प तथा अनाकार और निर्विकल्प में अर्थ-भेद नहीं है । दर्शन चेतना निर्विकल्प और ज्ञानचेतना सविकल्प होती है ।

जिसके द्वारा जाना जाता है वह ज्ञान है । आत्मा ज्ञाता है । वह ज्ञान के द्वारा ज्ञेय को जानता है । ज्ञान उसका गुण है । आत्मा और ज्ञान में गुणी और गुण का सम्बन्ध है । गुण गुणी से सर्वथा अभिन्न नहीं होता और सर्वथा भिन्न भी नहीं होता । आत्मा गुणी है और ज्ञान उसका गुण है । इस विवक्षा से वह आत्मा से कथंचिद् भिन्न है । ज्ञान आत्मा के ही होता है । इस विवक्षा से वह आत्मा से कथंचिद् अभिन्न है ।

ज्ञान के पांच प्रकार हैं -

1. मति
2. श्रुत
3. अवधि
4. मन पर्यव
5. केवल

मति और श्रुत ये दो इन्द्रियज्ञान और शेष तीन अतीन्द्रियज्ञान हैं ।

चार ज्ञान केवल स्वार्थ रवबोध के लिए है। श्रुतज्ञान स्वार्थ और परार्थ दोनों है।¹⁸ ज्ञान स्व-प्रत्यायक ही होता है। पर-प्रत्यायक होता है शब्द। श्रुतज्ञान भी पर-प्रत्यायक नहीं है। शब्द का उससे सम्बन्ध है। इस सम्बन्धोपचार के कारण श्रुतज्ञान को पर-प्रत्यायक माना गया है।¹⁹ ज्ञान के इस वर्गीकरण में प्रत्यक्ष और परोक्ष का विभाग मुख्य नहीं है।²⁰ दूसरे वर्गीकरण में प्रत्यक्ष और परोक्ष का विभाग मुख्य है।²¹ इन्द्रियज्ञान परोक्ष और अतीन्द्रियज्ञान प्रत्यक्ष।

आचार्य कुन्दकुन्द का तर्क है कि इन्द्रिय आत्मिक नहीं है। वे पर-द्रव्य है। जो पर है वह आत्मा का स्वभाव कैसे हो सकता है? जो आत्मा का स्वभाव नहीं है, उसके द्वारा उपलब्ध ज्ञान आत्मा के प्रत्यक्ष कैसे हो सकता है? इसलिए पर के द्वारा होने वाला जो ज्ञान है, वह परोक्ष है।²² प्रत्यक्ष ज्ञान वही है जो केवल आत्मा से होता है, जिसमें इन्द्रिय, मन और प्रज्ञा की सहायता अपेक्षित नहीं होती।²³ जिस ज्ञान के द्वारा अमूर्त द्रव्य और अतीन्द्रिय भूत द्रव्य तथा प्रच्छन्न द्रव्य जाने जा सकते हैं वह ज्ञान प्रत्यक्ष कहलाता है।²⁴ अविद्यमान पर्याय को इन्द्रिय-ज्ञान के द्वारा नहीं जाना जा सकता किन्तु प्रत्यक्ष ज्ञान के द्वारा जाना जा सकता है। स्थूल पर्याय में अन्तर्लौकिक सूक्ष्म पर्याय इन्द्रिय ज्ञान के द्वारा नहीं जाना जा सकता किन्तु प्रत्यक्ष ज्ञान

18 अणुओगद्वाराइ, 2

तत्थ चत्तारि नाणाइ ठप्पाइ ठवण्णज्जाइ, "सुयनाणस्स उद्देशो,
समुद्देशो अणुण्णा अणुओगो य पवत्तइ।

19 विशेषावश्यकभाष्य, 172, 173

ए परप्पवोधयाइ ज दो वि सखुवतो मत्तिमुताइ ।
तत्तकारणाइ दोण्ह वि बोधेन्ति ततो ए भेतो सि ॥
दप्पसुत्तमसाधेयकारणतो परविबोधक होज्जा ।

20 भगवती, 8, 2 317

21 डाण, 2, 1 103 .

22 प्रवचनसार, 57, 58 .

परदव्व ते अक्खा एव सहावो ति अप्पणो भण्णिदा ।
उवलद्ध तेहि कध पच्चक्ख अप्पणो होदि ॥
ज परदो विण्णाय त तु परोक्ख ति भण्णिदमद्वेसु ।

23 प्रवचनसार, 58 ।

जहि केवलेण एाद हवदि हि जीवेण पच्चक्ख ॥

24 प्रवचनसार, 54

ज पेच्छदो अमुत्त मुत्तेसु अदिदिय च पच्छण्णा ।
सयल सग च इदर त एाण हवदि पच्चक्ख ॥

के द्वारा जाना सकता है। अतः इन्द्रिय और मन से होने वाला ज्ञान परोक्ष तथा केवल आत्मा के द्वारा होने वाला ज्ञान प्रत्यक्ष कहलाता है।

इन्द्रिय-ज्ञान को परोक्ष मानने का दूसरा कारण यह है कि उसमें मग्न और विपर्यय का अवकाश रहता है। जिनमद्भगणी ने इसके समर्थन में लिखा है 'मग्न और विपर्यय की संभावना के कारण इन्द्रिय-ज्ञान और मनोज्ञान परोक्ष होता है। प्रत्यक्ष ज्ञान में मग्न, विपर्यय और अनध्यवसाय ये नहीं होते।'²⁵

ज्ञान का स्वरूप

आत्मा की चेतना एक और अखण्ड है। वह सूर्य की भांति सहज प्रदीप्त है। उसके दो रूप होते हैं अनावृत और आवृत। पूर्णतया अनावृत चेतना का नाम केवल ज्ञान है। यह स्वभाव-ज्ञान है। इसे निरुपाधिक-ज्ञान भी कहा जाता है। अनावृत चेतना की अवस्था में जानने का प्रयत्न नहीं करना होता, इसलिए वह ज्ञान सहज होता है। आवृत अवस्था में भी चेतना सर्वथा आवृत नहीं होती। वह कुछ न कुछ अनावृत रहती ही है। सूर्य को आवृत करने वाले बादल सघन होते हैं तो प्रकाश मन्दतर होता है। पर दिन-रात का विभाग हो सके इतना प्रकाश अवश्य रहता है। चेतना पर आवरण सघन होता है तो ज्ञान मन्द होता है। वह सघनतर होता है तो ज्ञान मन्दतर होता है। फिर भी जीव-अजीव का विभाग हो सके इतना चैतन्य निश्चित ही अनावृत रहता है। यह ज्ञान विभावज्ञान या सौपाधिकज्ञान है।²⁶ ज्ञान केवल इन्द्रियानुभव से होने वाला प्रत्यय या विज्ञान ही नहीं है, वह आत्मा का स्वरूप है। वह आत्मा के साथ निरन्तर रहता है। हम ज्ञान को जन्म के साथ लाते हैं और मृत्यु के साथ उसे ले जाते हैं। आत्मा के साथ उसका सम्बन्ध इस पौद्गलिक गरीर जैसा नहीं है जो जन्म के साथ बने और मृत्यु के साथ छूट जाए। आत्मा उस कोरे कागज जैसा नहीं है जिस पर अनुभव अपने संवेदन और स्व-संवेदनरूपी अग्रुलियों से ज्ञानरूपी अक्षर लिखता रहे।

ज्ञान का मूल स्रोत और उत्पत्ति

ज्ञान आत्मा का स्वाभाविक गुण है और वह न्यूनाधिक मात्रा में अनावृत रहता है। इस आधार पर कहा जा सकता है कि ज्ञान का मूल स्रोत चैतन्य की

25 विशेषावश्यकभाष्य, 93

इदियमणोनिमित्त परोक्षमिह संसयाडभावात् ।

तत्कारणं परोक्षं जहेह माभासमणुमाण ॥

26 नियमसार, 11

केवलमिदिरहिय असहाय त सहावणाय त्ति ।

मण्णायिदरवियप्पे विहावणाय हवे दुविह ॥

अनावृत अवस्था है। इसके अतिरिक्त तीन स्रोत और हैं—इन्द्रिय, मन और आत्मा। हमारा इन्द्रिय-विकास चैतन्य-विकास के आधार पर होता है। ज्ञान-विकास की तरतमता के आधार पर शारीरिक इन्द्रियो की रचना में भी तरतमता होती है। मानसिक विकास भी चैतन्य-विकास पर निर्भर है। इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना होने वाला ज्ञान केवल आत्मा पर निर्भर होता है। इस प्रकार चैतन्य-विकास की दृष्टि से ज्ञान के मूल स्रोत तीन हैं इन्द्रिय, मन और आत्मा।

ज्ञान की उत्पत्ति अन्तरंग और बहिरंग दोनों कारणों से होती है। बाहरी पदार्थों का उचित सामीप्य होने पर ज्ञान उत्पन्न होता है तो आन्तरिक मनन के द्वारा भी ज्ञान उत्पन्न होता है।

ज्ञान की सीमा

इन्द्रिया पाच हैं स्पर्शन, रसन, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र। प्रत्येक इन्द्रिय में एक-एक विषय को जानने की क्षमता होती है।²⁷

- 1 स्पर्शन — स्पर्श।
- 2 रसन — रस।
- 3 घ्राण — गन्ध।
- 4 चक्षु — रूप।
- 5 श्रोत्र — शब्द।

ये विषय इन्द्रिय-ज्ञान को उत्पन्न नहीं करते किन्तु इनका उचित सामीप्य होने पर ज्ञाता अपने प्रयत्न से इन्द्रियो के द्वारा उन्हें जान लेता है। इन्द्रिया द्रव्य को साक्षात् नहीं जानती। एक गुण या पर्याय के माध्यम से उसे जान सकती है, इसलिए इन्द्रियो का पर्याय-ज्ञान प्रत्यक्ष होता है और द्रव्य-ज्ञान परोक्ष। वे केवल वर्तमान को जानती हैं। अतीत और भविष्य को जानने की क्षमता उनमें नहीं है। अनुभववादी दार्शनिक केवल इन्द्रियानुभव को ही वास्तविक ज्ञान मानते हैं, किन्तु इन्द्रियो के बिखरे हुए ज्ञान का सकलन करने वाला कोई ज्ञान न हो तो हम किसी भी सामान्य नियमनिर्धारण नहीं कर सकते। मन स्पर्श आदि विषयों को साक्षात् नहीं जानता, इन्द्रियो के माध्यम से ही जानता है। अतः वह वस्तु-स्पर्शी नहीं है पर उसमें इन्द्रियो द्वारा गृहीत सब विषयों का सकलन और त्रैकालिक पर्यालोचन करने

की क्षमता है ।²⁸ इस दृष्टि से इन्द्रिय-ज्ञान की अपेक्षा मानसिक-ज्ञान अधिक विकसित है ।

इन्द्रियों के द्वारा जो अनुभव अर्जित होते हैं, वे प्रत्यय या विज्ञान कहलाते हैं । हम केवल विज्ञानों को ही नहीं जानते किन्तु ऐसे नियमों और संबंधों को भी जान लेते हैं जो पहले ज्ञात नहीं होते । ज्ञान की इस क्षमता का नाम प्रज्ञा या बुद्धि है ।²⁹ इन्द्रिय-ज्ञान, मानसिक-ज्ञान और प्रज्ञा—यह मतिज्ञान की सीमा है ।

हम सकेतो और शब्दों के माध्यम से भी ज्ञेय विषय को जान लेते हैं । हम अग्नि नामक पदार्थ को देखकर उसके वाचक शब्द को जानने का प्रयत्न करते हैं, अथवा अग्नि शब्द का अर्थबोध कर उसके वाच्य-अर्थ को जानने का प्रयत्न करते हैं । यह प्रज्वलित पदार्थ अग्नि शब्द का वाच्य है, इस प्रकार वाच्य-वाचक संबंध की योजना से होने वाले ज्ञान, अध्ययन से प्राप्त ज्ञान और प्रायोगिक ज्ञान की निश्चायकता श्रुतज्ञान की सीमा है ।

भूत^{३०} द्रव्यों का साक्षात् ज्ञान करना अवधि ज्ञान की सीमा है ।

मन का साक्षात् ज्ञान करना मन पर्यव-ज्ञान की सीमा है ।

केवल ज्ञान सर्वथा अनावृत ज्ञान है, इसलिए उसमें सब द्रव्यों और पदार्थों को साक्षात् जानने की क्षमता है । यही उसकी सीमा है ।

इन्द्रिय-ज्ञान और प्रमाणशास्त्र

अतीन्द्रिय ज्ञान एक विशिष्ट उपलब्धि है । वह मार्वाजनिक नहीं है, इसलिए वह न्याय-शास्त्र का बहुचर्चित भाग नहीं है । उसका बहुचर्चित भाग इन्द्रिय-ज्ञान (मति-श्रुत ज्ञान) है । मतिज्ञान क्रमिक होता है । उसका क्रम यह है

- 1 विषय और विषयी का सन्निपात ।
- 2 दर्शन निर्विकल्प बोध, सत्तामात्र का बोध ।
- 3 अवग्रह 'कुछ है' की प्रतीति ।
- 4 ईहा 'यह होना चाहिए' इस आकार का ज्ञान ।
- 5 अवाय 'यही है' इस प्रकार का निर्णय ।

28 जैनसिद्धान्त दीपिका, 2/33

सर्वर्यग्राहि त्रैकालिक मन ।

29 नदीसूत्र (37) में मतिज्ञान के दो प्रकार बतलाए गए हैं श्रुतनिश्चित मति और अश्रुतनिश्चित मति । विज्ञानों को जानने वाली मति को श्रुत-निश्चित और प्रज्ञा द्वारा अज्ञात विधि-निषेध के नियमों और संबंधों को जानने वाली मति को अश्रुतनिश्चित कहा जाता है ।

- 6 धारणा निर्णीत विषय की स्थिरता, वासना, सस्कार ।
- 7 स्मृति सस्कार के जागरण से होने वाला 'वह'—इस आकार का बोध ।
- 8 सज्ञा रगृति और प्रत्यक्ष से होने वाला 'यह वह है' इस आकार का बोध ।
- 9 चिन्ता 'धूम अग्नि के होने पर ही होता है' इस प्रकार के नियमों का निर्णायक बोध, तर्क या ऊह ।
- 10 अभिनिबोध हेतु से होने वाला साध्य का ज्ञान, अनुमान ।

हेतु चार प्रकार का होता है

- 1 विधि-साधक विधि हेतु
- 2 विधि-साधक निषेध हेतु
- 3 निषेध-साधक विधि हेतु
- 4 निषेध-साधक निषेध हेतु

विषय-विषयी के सन्निपात और दर्शन के बिना अवग्रह नहीं होता । अवग्रह के बिना ईहा, ईहा के बिना अवाय, अवाय के बिना धारणा, धारणा के बिना स्मृति, स्मृति के बिना सज्ञा, सज्ञा के बिना चिन्ता और चिन्ता के बिना अभिनिबोध नहीं हो सकता ।

श्रुतज्ञान का विस्तार दो रूपों में हुआ है एक स्याद्वाद और दूसरा नय । जैन तात्त्विकों ने प्रमेय की व्यवस्था श्रुतज्ञान (आगम) के आधार पर की, स्याद्वाद और नय के द्वारा की । प्रामाणिकों की परिषद् में श्रुतज्ञान का ही आलवन लिया गया और उसी के आधार पर न्याय का विकास हुआ । उसे इस भाषा में प्रस्तुत किया जा सकता है—'जावड्या वयणपहा तावड्या हु ति सुयविगप्पा' जितने वचन के प्रकार हैं उतने ही श्रुतज्ञान के विकल्प हैं । वे असत्य हैं । प्रमाण भी असत्य हो सकते हैं । हम सूक्ष्म दृष्टि से देखें तो यह प्राप्त होगा कि देखने, सोचने और कहने के जितने निर्णायक प्रकार हैं उतने प्रमाण हैं । नय के विषय में यही बात कही गई है 'जावड्या वयणपहा तावड्या हु ति नयवाया' जितने बोलने के प्रकार उतने ही नय । जितने आशय, जितनी स्वीकृतियाँ उतने ही नय । इसका अर्थ यह हुआ कि जैन न्याय के अनुसार प्रमाणों का सत्याकरण सापेक्ष है ।

×

×

×

1 क्या आगम से अतीन्द्रियज्ञान प्राप्त होता है ? क्या अतीन्द्रियज्ञानी वाणी का प्रयोग नहीं करता ? क्या उसके विकल्प नहीं होते ?

आगम से अतीन्द्रिय तत्वों का ज्ञान प्राप्त हो सकता है किन्तु वह अतीन्द्रिय-ज्ञान की उपलब्धि का साधन नहीं है । उसका साधन है ध्यान का सूक्ष्मतम

अभ्यास । वह शब्द की भावना से नहीं किन्तु निर्विकल्प अवस्था की अनुभूति से होता है । उसमें शब्द समाप्त, विकल्प समाप्त और इन्द्रिय समाप्त । बाहर का सब कुछ समाप्त हो जाता है ।

आगम में अतीन्द्रियज्ञान नहीं होता किन्तु जिन्हें अतीन्द्रियज्ञान प्राप्त होता है उनकी वाणी आगम हो जाती है । शब्द समाप्त होने का अर्थ यह नहीं कि अतीन्द्रियज्ञानी कुछ बोलता ही नहीं । विकल्प समाप्त होने का अर्थ यह नहीं कि अतीन्द्रियज्ञानी कुछ सोचता ही नहीं । निःशब्दता और निर्विकल्पता अतीन्द्रियज्ञान के काल में ही होती है, क्रियाकाल में नहीं ।

2 क्या प्रमेय प्रमाण-परतन्त्र है ?

प्रमेय की व्यवस्था प्रमाण के अधीन है—इसका अर्थ यह नहीं कि प्रमेय का अस्तित्व प्रमाण के अधीन है । प्रमेय भी स्वतन्त्र है और प्रमाण भी स्वतन्त्र है । दोनों का अपना-अपना अस्तित्व है । प्रमाण का काम प्रमेय को उत्पन्न करना नहीं है, किन्तु उसकी व्याख्या, विश्लेषण और वर्गीकरण करना है । यह व्यवस्था ज्ञान के द्वारा ही हो सकती है । इसलिए प्रमेय की व्यवस्था को प्रमाणाधीन मानने में कोई कठिनाई प्रतीति नहीं होती । पानी है, और हजारों वर्षों से वह है । पर पानी की व्याख्या ज्ञान के द्वारा ही की जा सकती है । पानी क्या है ? वह मूल द्रव्य है या यौगिक द्रव्य ? यह व्यवस्था ज्ञान के द्वारा होती है । जहाँ व्यवस्था का प्रश्न है वहाँ प्रमाण की प्राथमिकता होगी और प्रमेय की गौणता ।

3 हमारा सामान्य अनुभव यह है कि ज्ञान विकल्पो से होता है । निर्विकल्प स्थिति में ध्यान हो सकता है, पर ज्ञान कैसे हो सकता है ?

हमारे पास विकल्प के दो माध्यम हैं मन और भाषा । जब हम विकल्प की स्थिति में होते हैं तब उसकी अलग गहराई में छिपा हुआ चैतन्य अनावृत नहीं होता । उसे अनावृत करने के लिए हमें स्वाम, शरीर, भाषा और मन की चञ्चलता का सवरण करना होता है । यही निर्विकल्प स्थिति है । यही चैतन्य के आवरण को तोड़ने की प्रक्रिया है । जब चैतन्य का आवरण टूटता है तब चैतन्य प्रगट हो जाता है, जो महज है । केवल ज्ञान सूर्य की तरह प्रकाशगुण है । सूर्य के आगे बादल आता है तो प्रकाश में तारतम्य हो जाता है । प्रकाश की मद्धता और तीव्रता जैसे बादल की मधनता और विरलता पर आवृत है वैसे ही चैतन्य की स्पष्टता और अस्पष्टता आवरण की सधनता और विरलता पर आवृत है । निर्विकल्प चैतन्य की अनुभूति के द्वारा चैतन्य का आवरण विरल हो जाता है । यह आवरण जैसे-जैसे विरल होता है, वैसे-वैसे ज्ञान अभिव्यक्त होता है । अस्पष्टता और स्पष्टता से होने वाले ज्ञान के विभाजनों को श्रीमज्जयाचार्य ने एक चौकी के

उदाहरण के द्वारा समझाया है। जैसे एक चौकी रेत में दबी हुई है। उसका एक कोना दिखाई दे रहा है। वह एक स्वतन्त्र वस्तु प्रतीत हो रही है। इसी प्रकार बालू के हटने पर दूसरा, तीसरा और चौथा कोना दिखाई दे तो चार वस्तुएँ प्रतीत होने लग जाती हैं। बालू पूरी चौकी पर से हट जाती है तो एक अखंड चौकी प्रतीत होती है। इसी प्रकार इन्द्रियों की खिडकी से देखकर हम कहते हैं यह इन्द्रियज्ञान है। मस्तिष्क के माध्यम से चिन्तन करते हैं तब हम कह सकते हैं यह मनोज्ञान है माध्यमों से हम ज्ञान को बाट देते हैं। जब पूरा आवरण हट जाता है तब सारे विभाजन समाप्त हो जाते हैं। तब केवल ज्ञान शेष रहता है, निरुपाधिक-ज्ञान, शुद्धज्ञान, सहजज्ञान। केवलज्ञान का एक अर्थ होता है कोरा ज्ञान। इस भूमिका में सवेदन समाप्त हो जाता है। जब तक सवेदन होता है तब तक शुद्ध ज्ञान नहीं होता, केवल ज्ञान नहीं होता। शुद्ध चैतन्य का अनुभव होने की स्थिति में ज्ञान 'ध्यान' बन जाता है और शुद्ध चैतन्य का पूर्ण उदय होने पर ध्यान केवल ज्ञान बन जाता है।

4 जैन-न्याय में ज्ञान को पर-प्रकाशी ही माना गया है या स्व-प्रकाशी भी ?

ज्ञान स्व-पर-प्रकाशी है जो स्व-प्रकाशी नहीं होता वह पर-प्रकाशी भी नहीं हो सकता, जैसे-घट। जो प्रमेय अचेतन होता है वही दूसरों के द्वारा प्रकाशित होता है। ज्ञान यदि पर-प्रकाशी हो और स्व-प्रकाशी न हो तो उसे जानने के लिए दूसरे ज्ञान की अपेक्षा होगी। फिर तीसरे ज्ञान की। इस शृंखला का कहीं अन्त नहीं होगा। अनवस्था कभी नहीं टूटेगी। सूर्य को देखने के लिए दूसरे सूर्य की अपेक्षा नहीं है क्योंकि वह स्व-प्रकाशी भी है इस प्रकार ज्ञान को जानने के लिए दूसरे ज्ञान की अपेक्षा नहीं है क्योंकि वह स्व-प्रकाशी भी है।

5 क्या अतीन्द्रिय ज्ञान सर्वसम्मत है ? क्या हेतु के द्वारा उसे सिद्ध किया जा सकता है ?

जैन दर्शन ने अतीन्द्रियज्ञान को स्वीकृति दी है। सांख्य, बौद्ध, न्याय, वैशेषिक, मीमांसक आदि दर्शनों ने भी उसे मान्यता दी है। इस स्वीकृति में एक अन्तर है। मीमांसक मनुष्य को अतीन्द्रियज्ञानी नहीं मानते। न्याय और वैशेषिक दर्शन भी मनुष्य के ज्ञान को ईश्वरीय ज्ञान से प्रकाशित मानते हैं। जैन दर्शन के अनुसार मनुष्य अतीन्द्रियज्ञानी हो सकता है।

अमूर्त पदार्थ और अतीन्द्रियज्ञान दोनों हेतु की सीमा में नहीं आते। हेतु का आधार है व्याप्ति और व्याप्ति का आधार है इन्द्रियज्ञान और मानसज्ञान।

जो पुरुष अपने ध्यान-बल से अतीन्द्रियज्ञान प्राप्त कर चुके हैं, उनकी वाणी पर हम विश्वास करते हैं, तभी हम कहते हैं कि अतीन्द्रियज्ञान होता है। वह ज्ञान

मुझे भी प्राप्त नहीं है और आपको भी प्राप्त नहीं है मैं भी मान्यता के आधार पर कहता हूँ कि वह होता है और आप भी मान्यता के आधार पर कहते हैं कि वह नहीं होता। जिसने ध्यान का अभ्यास किया है वह इस नज्द के निकट पहुँच जाता है कि अतीन्द्रियज्ञान उपलब्ध हो सकता है। उसका प्राथमिक रूप है प्रज्ञा। योग की भाषा में उसे प्रातिभज्ञान कहते हैं। उसकी क्षमता हम सब में है। जीवन में हम कई बार उसका अनुभव करते हैं। मन में आया मित्र आया। दरवाजा खोला और मित्र आ गया। “ओ मे आता आगमिष्यति” ‘कल मेरा भाई आया’ यह आभास होता है और दूसरे दिन भाई आ भी जाता है। हम अपनी प्रतिभा का उपयोग कम करते हैं इसलिए उससे अपरिचित हैं। हमारी अपेक्षा पशु-पक्षी अपनी अतीन्द्रियज्ञान की शक्ति का अधिक उपयोग करते हैं। प्राणीशास्त्रियों के अनुसार अनेक पशु-पक्षी तूफान, सूचाल, ज्वालामुखी आदि प्राकृतिक प्रकोपों को जान लेते हैं और वे वहाँ से दूर चले जाते हैं। मनुष्यों ने इन्द्रियों का आधार अधिक लिया इसलिए उनकी अतीन्द्रियज्ञान की क्षमता कम हो गई।

ज्ञान दो प्रकार का होता है उपदेश-निरपेक्ष और उपदेशजनित। जातिस्मृति (पूर्वजन्म का ज्ञान) और प्रातिभज्ञान उपदेश-निरपेक्ष ज्ञान है। इसलिए इन्हे सहजमति कहा जाता है। उपदेशजनित ज्ञान में सदेह हो सकता है, किन्तु जो व्यक्ति अपने पूर्वजन्म को स्वयं देख रहा है, या अपनी प्रतिभा से जिन सज्जों को जान रहा है, उसे उस विषय में सदेह कैसे होगा? भगवान् महावीर जातिस्मृति की प्रक्रिया बतला देते थे। सावक उस प्रक्रिया से जातिस्मृति को उपलब्ध हो जाता, फिर उसे अतीन्द्रियज्ञान में सदेह नहीं होता। यतिभोज ने योग-दर्शन की वृत्ति में लिखा है आचार्य अपने शिष्य को कोई ऐसा प्रत्यक्ष अनुभव करा दें जिससे उसे अपने सावना-मार्ग में कोई सदेह न हो। अतीन्द्रियज्ञान का या तो अनुभव किया जा सकता है या उस पर विश्वास किया जा सकता है। किन्तु उसकी स्थापना के लिए कोई सर्व-सम्मत हेतु प्रस्तुत नहीं किया जा सकता।



दर्शन युग का जैन न्यायि

दर्शन की भीमाभा ईसा पूर्व आठवीं शताब्दी में प्रारम्भ हो चुकी थी। ईसा की पहली शताब्दी तक उसमें योगीजान या प्रत्यक्ष ज्ञान प्रमुख था और तर्क गौण। उसके बाद दर्शन के क्षेत्र में प्रमाण भीमाभा या न्याय-शास्त्र का विकास हुआ। दर्शन में प्रमाण का महत्वपूर्ण स्थान है, इसलिए प्रमाण के द्वारा समर्थित दर्शनयुग का प्रारम्भ ईसा की दूसरी शताब्दी से होता है। इस युग में प्रमाणशास्त्र या न्याय-शास्त्र का दर्शनशास्त्र के साथ गठबंधन हो गया।

प्रो० जेकोबी के अनुसार ई० 200-450, प्रो० ध्रुव के अनुसार ईसा पूर्व की शताब्दी में गौतम ऋषि ने न्यायसूत्र की रचना की। ईसा की पहली शती में कणाद ऋषि ने वैशेषिकसूत्र की रचना की। ईसा की चौथी शती में वादरायण ने ब्रह्मसूत्र की रचना की। ई० पू० 6-7 वीं शती में कपिलमुनि ने सांख्यसूत्र का प्रणयन किया। ईसा की दूसरी से चौथी शती के बीच ईश्वरकृष्ण ने सांख्यकारिका की रचना की।

न्याय-शास्त्र के विकास में बौद्धों और नैयायिकों ने पहल की। बौद्ध दार्शनिक नोगार्जुन (ई० 300) ने गौतम के 'न्यायसूत्र' की आलोचना की। वात्स्यायन (ई० 400) ने 'न्यायसूत्र भाष्य' से उस आलोचना का उत्तर दिया। बौद्ध आचार्य दिङ्नाग (ई० 500) ने वात्स्यायन के विचारों की समीक्षा की। उद्योतकर (ई० 600) ने 'न्यायवातिक' में उनका उत्तर दिया। बौद्ध आचार्य धर्मकीर्ति (ई० 700) ने 'न्यायविन्दु' में उद्योतकर की समीक्षा की प्रत्यालोचना की। बौद्ध आचार्य धर्मोत्तर (ई० 8-9 शती) ने 'न्यायविन्दु' की टीका में दिङ्नाग और धर्मकीर्ति के अभ्युपगमों की पुष्टि की। वाचस्पति मिश्र (ई० 800) ने 'न्यायवातिक की तात्पर्य टीका' में बौद्धों के आक्षेपों का निरसन कर उद्योतकर के अभ्युपगमों का समर्थन किया।

ईसा की तीसरी शताब्दी से आठवीं शताब्दी तक बौद्धों और नैयायिकों में खडन-मडन का तीव्र सघर्ष चला। इस सघर्ष में न्याय-शास्त्र के नये युग का सूत्रपात हुआ।

जहाँ दर्शनों का परस्पर सघर्ष होता है, सब दार्शनिक अपने-अपने अभ्युपगमों की स्थापना और दूसरों के अभ्युपगमों का निरसन करते हैं वहाँ आगम का गौण

और हेतु का मुख्य होना स्वाभाविक है। दार्शनिक साध्य की सिद्धि के लिए आगम का समर्थन नहीं चाहता, वह हेतु चाहता है।

आगम और हेतु का समन्वय

दर्शनयुगीन जैन न्याय की कुछ विशिष्ट उपलब्धियाँ हैं। पहली उपलब्धि है—आगम और हेतु का समन्वय। आगम युग में अतिम प्रामाण्य आगम-ग्रन्थ या व्यक्ति का माना जाता था। मीमांसक अतिम प्रामाण्य वेदों का मानते हैं। उनका अभिमत है कि वेद अपौरुषेय हैं पुरुष के द्वारा निर्मित नहीं हैं। ईश्वरीय निर्देश हैं इसलिए अतिम प्रामाण्य उन्हीं का हो सकता है। जैन आचार्य वीतराग मनुष्य को अतिम प्रमाण मानते हैं। जैन परिभाषा में आगम का अर्थ होता है पुरुष। वह पुरुष जिसके सब दोष क्षीण हो जाते हैं, जो वीतराग या केवली बन जाता है। स्थानाग मूत्र में पाच व्यवहार निर्दिष्ट हैं आगम, श्रुत, आज्ञा, धारणा और जीत। केवलज्ञानी, अवधिज्ञानी, मन पर्यवज्ञानी, चतुर्दशपूर्वी, दशपूर्वी और अभिन्नदशपूर्वी (नौ पूर्व तथा दसवे पूर्व की तीसरी आचारचूला को जानने वाला) ये छहो पुरुष आगम होते हैं। आगमपुरुष की उपस्थिति में वही सर्वोपरि प्रमाण है। उसकी अनुपस्थिति में श्रुत (आगम पुरुष का वचन-सकलन) प्रमाण होता है। आगमयुग में आगम पुरुष का और उसकी अनुपस्थिति में श्रुत का प्रामाण्य था। दर्शनयुग में आगम का प्रामाण्य गौण, हेतु या तर्क का प्रामाण्य मुख्य हो गया।

जैन आचार्यों द्वारा आगमयुग में भी हेतु अस्वीकृत नहीं था। 'तर्कोऽप्रतिष्ठ'—तर्क अ-प्रतिष्ठ है—यह विचार जैन न्याय में कभी प्रतिष्ठित नहीं हुआ। इसका कारण समझने के लिए पूर्व चर्चित पाच जानों के विषय-वस्तु को समझना होगा।

मति और श्रुतज्ञान के द्वारा सब द्रव्य जाने जा सकते हैं, किन्तु उनके सब पर्याय नहीं जाने जा सकते।¹ द्रव्य दो प्रकार के हैं मूर्त और अमूर्त। अमूर्त द्रव्य इन्द्रियों के द्वारा ज्ञेय नहीं हैं, मन के द्वारा वे जाने जा सकते हैं।² वे परोपदेश के द्वारा भी जाने जा सकते हैं। जैन आगमों में पदद्रव्य की व्यवस्था है धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आकाशास्तिकाय, काल, पुद्गलास्तिकाय और जीवास्तिकाय। इनमें पुद्गलास्तिकाय मूर्त है और शेष सब अमूर्त। अमूर्त द्रव्य इन्द्रियों के द्वारा,

1 (क) भगवती, 8/184, 185।

(ख) तत्त्वार्थ, 1/26

मतिश्रुतयोर्निवन्धो द्रव्येष्वमवयवयिषु।

2 तत्त्वार्थवातिक, 1/26

अतीन्द्रियेषु मतेरभावात् सर्वद्रव्यानप्रत्यय इति चेत्, न, नोऽन्द्रिय-विपर्यत्वात्।

गम्य नहीं होते, इसका तात्पर्य है कि उसकी व्याप्ति नहीं हो सकती—अविनाभाव के नियम का निर्धारण नहीं हो सकता। जिसकी व्याप्ति नहीं हो सकती उसका अनुमान नहीं हो सकता। अतः अमूर्त द्रव्य केवल परोपदेश (श्रुतज्ञान) के द्वारा ही जाने जा सकते हैं। अतीन्द्रिय—द्रष्टा पुरुषो ने अमूर्त द्रव्यो का साक्षात् किया और उनका प्रतिपादन किया। उस प्रतिपादन के आधार हम जान सकते हैं कि अमूर्त द्रव्य हैं। मूर्त द्रव्यो को इन्द्रियो के द्वारा जान सकते हैं। उन्हे कुछेक पर्यायो द्वारा नहीं जान सकते हैं, सब पर्यायो द्वारा नहीं जान सकते। चक्षु के द्वारा वस्तु के रूप को जान सकते हैं किन्तु अन्य पर्यायो को नहीं जान सकते। परोपदेश (श्रुतज्ञान) शब्द के माध्यम से होता है। शब्द सख्येय हैं। पर्याय सख्येय, असख्येय और अनन्त हैं, इसलिए परोपदेश के द्वारा भी सब पर्याय नहीं जाने जा सकते।³

अवधि और मन पर्यव के द्वारा मूर्त द्रव्य ही जाने जा सकते हैं।⁴ केवलज्ञान से मूर्त और अमूर्त—दोनों साक्षात् होते हैं।⁵

केवलज्ञान के द्वारा ज्ञेय का साक्षात् होता है, इसलिए उसमें हेतु का कोई अवकाश नहीं होता। श्रुतज्ञान के द्वारा पदार्थ का साक्षात् ज्ञान नहीं होता। इसलिए उसमें हेतु का अवकाश है। सिद्धान्त चक्रवर्ती नेमिचन्द्र ने श्रुतज्ञान के दो प्रकार बतलाए हैं शब्दज और लिङ्गज। शब्द के सहारे होने वाला श्रुतज्ञान शब्दज होता है और लिङ्ग (हेतु) से होने वाला श्रुतज्ञान लिङ्गज कहलाता है। एक अर्थ के द्वारा दूसरे अर्थ का उपलब्ध होना श्रुतज्ञान है। जब हम घूम के द्वारा अग्नि का ज्ञान करते हैं तब घूम नामक अर्थ से अग्नि नामक अर्थ का बोध होता है। इस प्रकार श्रुतज्ञान में हेतु की अस्वीकृति नहीं है। इसका तात्पर्य है कि आगमयुग में भी हेतु मान्य रहा है। किन्तु आगमपुरुष की उपस्थिति में उसकी उपयोगिता कम हो जाती है। जब तक

3 तत्त्वार्थवार्त्तिक, 1/26

श्रुतमपि शब्दाश्च सब सख्येया एव, द्रव्यपर्याया पुन सख्येयाऽसख्येया-
नन्तभेदा, न ते सर्वे विशेषकारेण तैर्विषयीक्रियन्ते।

4 (क) तत्त्वार्थ 1/27

रूपिण्ववधे ।

(ख) वही, 1/28

तदनन्तभागो मन पर्ययस्य ।

5 तत्त्वार्थ, 1/29

सर्वद्रव्यपर्यायिषु केवलस्य ।

केवलजानी और विशिष्ट पूर्वधर आचार्य थे तब तब जैन परम्परा में हेतुवाद का प्रमाण-मीमांसा का विकास नहीं हुआ। जैन की पहली अता-री में आचर्यजन ने अनुयोगद्वार मूत्र में प्रमाण की विशद चर्चा की है। जने प्रवर्ती माहि य में प्रमाण की इतनी विशद चर्चा प्राप्त नहीं होती। धर्मनयुग में जब हेतुवाद की प्रमुखता हुई और विशिष्ट श्रुतवर आचार्यों की उपस्थिति नहीं रही तब जैन आचार्य भी हेतुवाद की ओर आकृष्ट हुए। उनका मकेत नियुक्ति माहित्य में मिलता है। नियुक्तिकार का निदश है कि मन्दबुद्धि श्रोता के लिए उदाहरण और तीव्र वरि श्रोता के लिए हेतु का प्रयोग करना चाहिए।"

यतिवृषभ ने हेतुवाद के समर्थन में एक महत्वपूर्ण उल्लेख किया है। उनके अनुसार अतीन्द्रिय पदार्थों के विषय में हृदयमय अनुपपन्न (जिसे ज्ञानान प्राप्त नहीं है) के विकल्प नियमत अविमवादी नहीं होते। वे विमवादी भी होते हैं। इसलिए पूर्वाचार्यों की व्याख्याओं के साथ-साथ हेतुवाद की दिना भी स्वीकृत होनी चाहिए। उससे दो लाभ हो सकते हैं व्युत्पन्न शिष्यों की बुद्धि की मनुष्य हो सकती है और अव्युत्पन्न शिष्यों को तत्त्व की ओर आकृष्ट किया जा सकता है। हेतुवाद के प्रयोग की दो ओर में अपेक्षा हुई। दूसरे दार्शनिक जब हेतुवाद के द्वारा खडन-मडन करने लगे तब अपने मिद्वान्तों की सुरक्षा के लिए हेतुवाद का प्रयोग करना आवश्यक प्रतीत हुआ। प्रजावान् जैन मुनि भी विषय के स्पष्ट बोध के लिए हेतुवाद की माग करने लगे। इस प्रकार भीतरी और बाहरी दोनों कारणों से हेतुवाद को विकसित करना अपेक्षित हो गया।

जैन आचार्यों के पीछे आगमपुराणों के निरूपणों की एक पुष्ट परम्परा थी। उसमें अनेक अतीन्द्रियगम्य तत्त्व निरूपित थे। वे हेतुगम्य नहीं थे। इस स्थिति में हेतु के प्रयोग की मर्यादा करना आवश्यक हुआ। इस आवश्यकता की पूर्ति आचार्य समन्तभद्र और सिद्धसेन ने की। आचार्य सिद्धसेन ने 'मन्मति' में आगम और हेतुवाद इन दो पक्षों की स्वतन्त्रता स्थापित की और यह बतलाया कि आगम-वाद के पक्ष में आगम का और हेतुवाद के पक्ष में हेतु का प्रयोग करने वाला तत्त्व का सम्यक् व्याख्याता होता है तथा आगमवाद के पक्ष में हेतु का और हेतुवाद के

6 दशवैकालिक नियुक्ति, भाषा 49।

7 तिलोपपण्णत्ति, 7/613

अदिदिण्णु पदत्थेसु छडुमत्तवियप्पाणमविसवादणियमाभावादो ।
तम्हा पुग्वाडरियवक्खलाणापरिच्चाएण एसा वि दिसा हेतुवादाणुसारि-
वियुपण्णसिस्साणुगह-अनुपण्णजणउप्पायणद्ध च दरिसेदव्वा ।

पक्ष में आगम का प्रयोग करने वाला तत्त्व का सम्यक् व्याख्याता नहीं होता।⁸ आगमग्रन्थों में केवलजानी के वचन सकलित होते हैं। उनमें प्रायः अतीन्द्रिय अर्थ निरूपित होते हैं। वे हेतु या तर्क से अतीत होते हैं।⁹ इसलिए उनमें हेतु का प्रयोग नहीं किया जा सकता। इन्द्रियगम्य विषय हेतु के द्वारा समझे जा सकते हैं अतः उनकी सिद्धि हेतु के द्वारा की जानी चाहिए। उनकी सिद्धि के लिए आगम का प्रयोग करना उपयुक्त नहीं होता।

अहेतुगम्य पदार्थ

शरीरमुक्त आत्मा अतीन्द्रिय है। उसकी सिद्धि के लिए कोई तर्क नहीं है। मति उसे ग्रहण नहीं कर पाती।¹⁰ भृगुपुत्रों ने अपने पिता से कहा 'आत्मा अमूर्त' है, अतः वह इन्द्रियों के द्वारा नहीं जाना जा सकता।¹¹ वनस्पति के जीव श्वास लेते हैं। उनमें आहार, भय, मैथुन, परिग्रह, क्रोध, मान, माया, लोभ ये सारी सजाए होती हैं। हर्ष और शोक होता है। पृथ्वीकाय के जीवों में उन्माद होता है। ये अतीन्द्रिय विषय हैं। हेतु के द्वारा इन्हें प्रमाणित नहीं किया जा सकता। अमूर्त तत्त्व, सूक्ष्म मूर्त तत्त्व और सूक्ष्म पर्याय ये सब आगम के प्रामाण्य से ही सिद्ध हो सकते हैं। अतीन्द्रिय पदार्थ आगम-साक्षित पदार्थ होते हैं।

हेतुगम्य पदार्थ

शरीरयुक्त जीव हेतु के द्वारा सिद्ध किया जा सकता है। जिसमें सजातीय से उत्पन्न होने और सजातीय को उत्पन्न करने की क्षमता होती है वह जीव होता

8 सन्मति प्रकरण, 3/43-45

दुविहो धम्मावाओ अहेउवाओ य हेउवाओ य ।
तत्थ उ अहेउवाओ भवियाऽभवियादओ भावा ॥
भविओ सम्मद सण-णाण-चरित्तपडिवत्तिसपओ ।
णियमा दुक्खतकडो त्ति लक्खण हेउवायस्स ॥
जो हेउवायपक्खम्मि हेउओ आगमे य आगमिओ ।
सो ससमयपण्णवओ सिद्ध तविराहओ अन्नो ॥

9 धवला, 6/1/9/6

आगमो हि एवम केवलणाणपुरस्सरो पायेण ।
अण्णदियत्थविसओ अचित्तियसहाओ जुत्तिगोयरादीओ ॥

10 आयारो, 5/124,125

तक्का तत्थ ए विज्जइ ।
मई तत्थ ए गाहिया ।

11 उत्तरजम्भयणाणि, 14/19

नो इदियगेज्झ अमुत्तभावा ।

है। जिसमें ये क्षमताएँ नहीं होती वह जीव नहीं होता। जिसमें श्वाभ का स्पन्दन होता है वह जीव होता है। शरीरवारी आत्मा का जीवत्व हेतु के द्वारा सिद्ध किया जा सकता है। अतः हेतु-साधित पदार्थों के लिए हेतु का प्रयोग अपेक्षित है।

आचार्य समन्तभद्र ने लिखा है अनाप्त वक्ता की उपस्थिति में तत्त्व की सिद्धि हेतु से की जाती है। वह हेतु-साधित तत्त्व होता है। आप्त वक्ता की उपस्थिति में तत्त्व की सिद्धि उसके वचन से की जाती है। वह आगम-साधित तत्त्व होता है।¹²

ज्ञान का प्रमाणीकरण

दूसरी उपलब्धि है ज्ञान का प्रमाण के रूप में प्रस्तुतीकरण। आर्यरक्षित द्वारा अनुयोगद्वारा सूत्र में किया हुआ प्रमाण-निरूपण न्यायदर्शनावलम्बी होने के कारण जैन न्याय में प्रतिष्ठित नहीं हो सका। अन्य दार्शनिक प्रमाण की चर्चा प्रस्तुत करते थे, वहाँ जैन दर्शन में ज्ञान की प्रतिष्ठा थी। प्रमाण-समर्थित दर्शनयुग में जब सभी दार्शनिक प्रमाण का विकास कर रहे थे, उन समय समन्वय की दृष्टि से जैन आचार्यों के सामने भी प्रमाण के विकास का प्रश्न उपस्थित हुआ। इस प्रश्न का समाधान सर्व प्रथम वाचक उमास्वामि ने किया। उन्होंने ज्ञान और प्रमाण का समन्वय प्रस्तुत किया। यह आगम-मुक्त ज्ञान-परम्परा और प्रमाण-व्यवस्था के बीच समन्वय-मेतु बना। सिद्धसेन और अकलक ने प्रमाण को स्वतंत्र रूप में प्रतिष्ठित कर दिया। वाचक उमास्वामि का समन्वय इन सूत्रों में प्रस्तुत है

मतिश्रुतावधिमत-पर्ययकेवलानि ज्ञानम् ।

तत् प्रमाणम् ।

आद्ये परोक्षम् ।

प्रत्यक्षमन्यत् ।¹³

मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यय और केवल ये पाँच ज्ञान हैं।

ये ज्ञान ही प्रमाण हैं।

मति और श्रुत ये दो ज्ञान परोक्ष प्रमाण हैं।

अवधि, मन पर्यय और केवल ये तीन ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण हैं।

12 आप्तमीमासा, 78

वक्तव्यनाप्ते यद्धेतो, साव्य तद्धेतुसाधितम् ।

आप्ते वक्तरि तद्वाक्यात् साव्यमागमसाधितम् ।

13 तत्त्वार्थ, 1/9-12 ।

वाचक उमास्वाति द्वारा प्रस्तुत प्रमाण-व्यवस्था में प्रथम दो ज्ञानों को परोक्ष तथा शेष तीन ज्ञानों को प्रत्यक्ष मानने की आगमिक परम्परा सुरक्षित है। इस व्यवस्था में केवल इतना परिवर्तन है कि प्रत्यक्ष और परोक्ष ज्ञान प्रत्यक्ष और परोक्ष प्रमाण के रूप में प्रस्थापित किए गए।

प्राचीन परम्परा में ज्ञान का वही अर्थ था जो दर्शनशुग में प्रमाण का किया गया। वाचक उमास्वाति ने प्रमाण का लक्षण सम्यग्ज्ञान किया है। जो ज्ञान प्रशस्त, अव्यभिचारी या सगत होता है वह सम्यग् है।¹⁴ उन्होंने अनुमान, उपमान, आगम, अर्थपत्ति, सम्भव और अभाव—विभिन्न तार्किकों द्वारा सम्मत इन प्रमाणों का मति और श्रुतज्ञान में समावेश किया है। इन प्रमाणों में इन्द्रिय और अर्थ का मन्त्रिकर्ष निमित्त होता है, इसलिए ये मति और श्रुतज्ञान के अन्तर्गत ही हैं।¹⁵

सिद्धसेन दिवाकर ने न्यायावतार की रचना की। जैन परंपरा में न्यायशास्त्र का यह पहला ग्रन्थ है। इसकी कुल बत्तीस कारिकाएँ हैं। इसमें प्रमाण के लक्षण, प्रकार तथा अनुमान के अंगों की व्यवस्था की है। इसमें प्रमाण-व्यवस्था का विकसित रूप उपलब्ध नहीं है, फिर भी न्याय-शास्त्र का आदि-ग्रन्थ होने का गौरव इसे प्राप्त है।

आचार्य समन्तभद्र ने न्यायशास्त्र का कोई स्वतंत्र ग्रन्थ नहीं लिखा, किन्तु आप्तमीमांसा तथा स्वयम्भूस्तोत्र में उन्होंने न्यायशास्त्रीय विषयों की चर्चा की। उन्होंने प्रमाण का स्वप्तर-प्रकाशी के रूप में प्रयोग किया है।¹⁶

प्रत्यक्ष प्रमाण की संपर्कसूत्रीय परिभाषा

बौद्ध दार्शनिक इन्द्रियाश्रित ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण मानते थे। इन्द्रियों से वस्तु का साक्षात्कार होता है इसलिए उससे होने वाला ज्ञान प्रत्यक्ष होता है। वह कल्पनात्मक नहीं होता और आन्त नहीं होता। ये उसकी दो विशेषताएँ हैं।

14 तत्त्वार्थभाष्य, 1/1।

15 तत्त्वार्थभाष्य, 1/12

अनुमानोपमानागमार्थपत्तिसम्भवाभावानपि च प्रमाणानीति केचिद् मन्यन्ते । तत् कथमेतदिति ? अत्रोच्यते । सर्वाण्येतानि मतिश्रुतयोरन्तर्भूतानीन्द्रियार्थसन्निकर्षनिमित्तत्वात् ।

16 स्वयम्भूस्तोत्र, 63

परस्परैक्षान्वयभेदलिङ्गतः , प्रसिद्धसामान्यविशेषयोस्तव ।
समग्रतास्ति स्वपरावभासकः, यथा प्रमाणं भुवि बुद्धिलक्षणम् ॥

नैयायिक इन्द्रिय और अर्थ के मन्त्रिकर्ष से होने वाले ज्ञान को प्रत्यक्ष मानते हैं।¹⁷ नव्य नैयायिकों ने प्रत्यक्ष के दो भेद माने हैं लौकिक और अलौकिक। लौकिक प्रत्यक्ष में इन्द्रिय का अर्थ के साथ साधारण मन्त्रिकर्ष होता है। अलौकिक प्रत्यक्ष में इन्द्रिय का पदार्थ के साथ असाधारण या अलौकिक मन्त्रिकर्ष होता है।

जैन परंपरा में इन्द्रियज्ञान परोक्ष माना जाता था। आचार्य कुन्दकुन्द ने इन्द्रियज्ञान के परोक्ष होने का तर्कपूर्ण पद्धति से समर्थन किया। उमास्वाति ने भी मति-श्रुत को परोक्ष प्रमाण मानकर इन्द्रियज्ञान के परोक्ष होने की पुष्टि की।

इस प्रकार इन्द्रियज्ञान के विषय में प्रामाणिकों में दो परंपराएँ चल रही थी एक प्रत्यक्षवादी और दूसरी परोक्षवादी। इस स्थिति में कुछ जैन दार्शनिकों ने दोनों परंपराओं के बीच समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न प्रारंभ किया।

इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का पहला उल्लेख अनुयोगद्वार सूत्र में मिलता है। स्थानाग सूत्रगत ज्ञान-मीमांसा में प्रत्यक्ष के 'केवल' (केवलज्ञान) और 'नो-केवल' (अवधि मन पर्यव) ये दो प्रकार मिलते हैं।¹⁸ अनुयोगद्वार सूत्र में प्रत्यक्ष के दो प्रकार किए गए हैं इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और नो-इन्द्रिय-प्रत्यक्ष। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के पांच प्रकार हैं

- 1 श्रोत्र-इन्द्रिय-प्रत्यक्ष।
- 2 चक्षु-इन्द्रिय-प्रत्यक्ष।
- 3 घ्राण-इन्द्रिय-प्रत्यक्ष।
- 4 रस-इन्द्रिय-प्रत्यक्ष।
- 5 स्पर्श-इन्द्रिय-प्रत्यक्ष।

नो-इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के तीन प्रकार हैं

- 1 अवधिज्ञान।
- 2 मन पर्यवज्ञान।
- 3 केवल ज्ञान।¹⁹

17 न्यायसूत्र 1/1/4

इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्न ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मक प्रत्यक्षम्।

18 भाष्य, 2/87

पञ्चकखे णारणे दुविहे पण्णत्ते, न जहा केवलणारणे चेव, णोकेवलणारणे चेव।

19 अणुअंगद्वाराड, सूत्र 516, 517, 518।

नदी सूत्र में भी अनुयोगद्वारगत प्रत्यक्ष विषयक परंपरा का अनुसरण हुआ है। इन दो ही आगमों में इन्द्रियज्ञान को प्रत्यक्ष की कोटि में रखा गया है। अनुयोग-द्वार का रचनाकाल ईसा की पहली शताब्दी और नदी सूत्र का रचनाकाल ईसा की पाचवीं शताब्दी है। जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण का अस्तित्व काल ईसा की सातवीं शताब्दी है। वे आगमिक परंपरा के प्रतिनिधि आचार्य थे। उन्होंने मति और श्रुतज्ञान के परोक्ष होने का समर्थन किया है किन्तु साथ-साथ उसमें एक नया उन्मेष भी जोड़ा है। उन्होंने प्रतिपादित किया कि अनुमान एकान्तत प्रत्यक्ष हैं। इन्द्रिय ज्ञान और मानस-ज्ञान सव्यवहार प्रत्यक्ष है।²⁰

साधन से होने वाला साध्य का ज्ञान अनुमान है। धूम-दर्शन से जो अग्नि का ज्ञान होता है, वह इन्द्रियो के भी साक्षात् नहीं होता। इसलिए अनुमान ज्ञान एकान्तत परोक्ष है। अवधि आदि से होने वाला अर्थ का ज्ञान साक्षात् होता है, उसमें किसी माध्यम की अपेक्षा नहीं होती, इसलिए वह एकान्तत प्रत्यक्ष है। इन्द्रियो से जो स्पर्श आदि विषयो का ज्ञान होता है वह इन्द्रिय साक्षात्कार है। अतः वह इन्द्रिय के लिए प्रत्यक्ष है और आत्मा के लिए वह परोक्ष है। इन्द्रिया स्वयं अचेतन हैं। उन्हें विषयो का ज्ञान नहीं होता। वे ज्ञान के माध्यममात्र हैं। इस दृष्टि से यह कहना अधिक उपयुक्त होगा कि इन्द्रियज्ञान व्यावहारिक-दृष्टि से प्रत्यक्ष है और पारमार्थिक दृष्टि से परोक्ष है।²¹

❧ ज्ञाता-ज्ञेय-पारमार्थिक प्रत्यक्ष ।

❧ ज्ञाता-इन्द्रिय ज्ञेय-साव्यवहारिक प्रत्यक्ष । (इस आकार में ज्ञेय ज्ञाता के लिए परोक्ष और इन्द्रिय के लिए प्रत्यक्ष होता है ।)

❧ ज्ञाता-मन-धूम-अग्नि-केवल परोक्ष ।

इन्द्रियज्ञान को साव्यवहारिक कोटि के प्रत्यक्ष की स्वीकृति ने सपर्क-सूत्र का काम किया। जैन प्रामाणिकों तथा अन्य प्रामाणिकों के बीच प्रत्यक्ष विषयक जो समस्या थी उसका समाधान हो गया। प्रामाण-व्यवस्था के युग में भी साव्यवहारिक

20 विशेषावश्यकभाष्य, गाथा 95

एगतेण परोक्खं लिंगियमोहाइयं च पच्चक्खं ।

इदियमणोभवं जं तं सववहारपच्चक्खं ॥

21 विशेषावश्यकभाष्य, गाथा 95, स्वोपज्ञवृत्ति

यत् पुन साक्षादिन्द्रियमनोनिमित्तं तत् तेषामेव प्रत्यक्षम्, अलिङ्गत्वात्, आत्मनोऽव्यव्यादिवत्, न त्वात्मनः, आत्मनस्तु तत् परोक्षमेव पररनिमित्तत्वात् अनुमानवत् इत्युक्तम् । तेषामपि च तत् सव्यवहारत एव तत्प्रत्यक्षम्, न परमार्थतः । कस्मात् ? अचेतनत्वात्, घटवत्, इत्युक्तम् ।

और पारमार्थिक प्रत्यक्ष की परम्परा मान्य रही। प्रमाण-व्यवस्था के मुख्य सूत्रवार आचार्य अकलक ने इस परम्परा को मान्यता देकर इसे स्थायित्व दे दिया।²²

अनेकांत-व्यवस्था और दर्शन-समन्वय

चौथी उपलब्धि है—दर्शन-समन्वय और उसके लिए अनेकान्त की व्यवस्था का विकास और उसका व्यापक प्रयोग।

उपनिषद् काल से दो प्रश्न चर्चित होते रहे हैं ?

- 1 क्या पूर्ण सत्य जाना जा सकता है ?
- 2 क्या पूर्ण सत्य की व्याख्या की जा सकती है ?

उन पर विभिन्न दर्शनो ने विभिन्न समाधान प्रस्तुत किए हैं। जैन दर्शन ने भी इनका समाधान किया है। प्रथम प्रश्न का समाधान ज्ञान-मीमांसा के आधार पर दिया और दूसरेका समाधान अनेकान्त के आधार पर दिया।

1 केवलज्ञानी पूर्ण सत्य को जान सकता है। उसका ज्ञान सर्वथा अनावृत होता है। इसलिए उसके ज्ञान में कोई अवरोध नहीं होता, अन्तर्भाव नहीं होता। जो केवलज्ञानी नहीं है वह पूर्ण सत्य को नहीं जान सकता। क्योंकि वह ज्ञानी ही नहीं होता, अज्ञानी भी होता है। हम अकेवली के ज्ञान को स्वीकार करते हैं तो भाय-भाय उनके अज्ञान को भी स्वीकार करते हैं। चेतना की आवृत अवस्था में ज्ञान और अज्ञान दोनों जुड़े हुए रहते हैं। केवलज्ञानी को ही हम पूर्णज्ञानी कह सकते हैं। केवलज्ञानी का एक अर्थ यह भी किया जा सकता है 'कोरा ज्ञानी'। वह केवलज्ञानी है, अज्ञानी नहीं है। ज्ञान के स्तर पर केवलज्ञानी से नीचे जितने भी लोग हैं वे सब ज्ञानी भी हैं और अज्ञानी भी हैं। ज्ञान और अज्ञान की सह-स्वीकृति का फलित है कि पूर्ण सत्य को केवलज्ञानी ही जान सकता है, दूसरा नहीं जान सकता।

सत्य के मुख्य पहलु दो हैं द्रव्य और पर्याय। श्रुतज्ञानी मूर्त और अमूर्त—सभी द्रव्यों को जान लेता है, पर सब पर्यायों को नहीं जानता। केवली सब द्रव्यों और सब पर्यायों को जानता है, इसलिए वह पूर्ण सत्य को जानता है। श्रुतज्ञानी श्रुत के आधार पर सब द्रव्यों को जानता है। केवलज्ञानी उन्हें साक्षात् जानता है, इसलिए वह पूर्ण सत्य को जानता है। आचार्य समन्तभद्र के शब्दों में स्याद्वाद और

22 (क) लघीयस्त्रय, 3 -

प्रत्यक्ष विशद ज्ञान, मुख्यसव्यवहारत ।

परोक्ष नेपविज्ञान, प्रमाण इति संग्रह ॥

(ख) लघीयस्त्रय विवृत्तिकारिव। 4

तत्र साव्यवहारिकमिन्द्रियानिन्द्रियप्रत्यक्षम् ॥

केवलज्ञान दोनों सब तत्त्वों को प्रकाशित करने वाले हैं। दोनों में इतना अन्तर है कि केवलज्ञान के द्वारा वे साक्षात् प्रकाशित होते हैं और स्याद्वाद के द्वारा वे परोक्षतः प्रकाशित होते हैं।²³

2 जैन तत्त्व-मीमांसा के अनुसार मूल द्रव्य दो है—चेतन और अचेतन। प्रत्येक द्रव्य अनन्त-अनन्त स्वतन्त्र इकाइयों में विभक्त है। प्रत्येक इकाई में अनन्त-अनन्त पर्याय हैं। इन सब द्रव्यों, उनकी स्वतन्त्र इकाइयों और उनके पर्यायों की समष्टि का नाम पूर्ण सत्य है। अद्वैतवादी निरपेक्ष सत्य को मान्यता दे सकते हैं किन्तु द्वैतवादी उसे स्वीकृति नहीं दे सकते। इसीलिए जैन दर्शन ने अनेकान्तवाद के आधार पर सत्य की व्याख्या की। सत्य अनन्त पर्यायात्मक है और भाषा की शक्ति सीमित है। एक क्षण में एक शब्द के द्वारा एक ही पर्याय का प्रतिपादन किया जा सकता है। पूरे जीवन में भी सीमित पर्यायों का ही प्रतिपादन किया जा सकता है, अतः पूर्ण सत्य की व्याख्या नहीं की जा सकती, सत्याश की व्याख्या की जा सकती है।

स्पिनोजा ने द्रव्य को अनिर्वचनीय बतलाकर समस्या से मुक्ति पाने का प्रयत्न किया है।²⁴

अद्वैतवादी भारतीय दर्शनों ने भी सत्य को अनिर्वचनीय माना है। जैन तात्त्विकों ने द्रव्य की अनिर्वचनीयता को मान्यता नहीं दी। उनका तर्क है कि द्रव्य यदि अनिर्वचनीय है तो उसका निर्वचन नहीं किया जा सकता और उसका निर्वचन किए बिना अनिर्वचनीयता भी सिद्ध नहीं होती। अतः द्रव्य सर्वथा अनिर्वचनीय नहीं है और सर्वथा निर्वचनीय भी नहीं है। द्रव्य के अनन्त पर्याय युगपत् नहीं कहे जा

23 आप्तमीमांसा, 105

स्याद्वादकेवलज्ञाने, सर्वतत्त्वप्रकाशने ।

भेद साक्षादसाक्षाच्च, ह्यवरत्वन्यतम भवेत् ॥

24 द्रव्य निर्गुण और अनिर्वचनीय है। हमारी वाणी और बुद्धि की पहुँच द्रव्य तक नहीं है। बुद्धि द्रव्य की ओर सकेत करती है, किन्तु उसे पूर्णरूप में नहीं जान सकती। यह निर्विकल्प अनुभूति का विषय है। गुण बुद्धि के विकल्प हैं। किसी वस्तु का गुण बताना उस वस्तु को उस गुण द्वारा परिच्छिन्न करना है। किसी वस्तु का निर्वचन करना उसे उस अंश में सीमित करना है। सीमा या परिच्छेद का अर्थ है—अन्य गुणों का निषेध। जैसे किसी वस्तु को श्वेत कहना उसमें काले, पीले, लाल आदि गुणों का निषेध करना है। द्रव्य अपरिच्छिन्न है, अतः निर्गुण और अनिर्वचनीय है।

[पाश्चात्य दर्शन, पृष्ठ 109]

सकते । इस दृष्टि से वह अनिर्वचनीय है, किन्तु जिन धर्मों का निर्वचन किया जाता है, उनकी दृष्टि से वह निर्वचनीय भी है । यह व्याख्या उन्होंने स्याद्वाद के आधार पर की । 'अस्ति रक्तो घट' घड़ा लाल है इस वाक्य में वर्ण के द्वारा घट की व्याख्या की गई है । घट केवल वर्णात्मक नहीं है । उसमें रस, गन्ध, स्पर्श आदि अन्य अनेक धर्म विद्यमान हैं । हम एक धर्म के द्वारा उसकी व्याख्या करते हैं तब शेष धर्मों को उससे पृथक् नहीं कर सकते और युगपत् सब धर्मों को कह सकें, ऐसा कोई उपाय नहीं है । इस निरुपायता की समस्या को सुलझाने के लिए 'स्यात्' शब्द का आविष्कार किया गया । स्याद्वाद के अनुसार यह नहीं कहा जा सकता 'अस्ति रक्तो घट', किन्तु यह कहना वास्तविक होगा कि 'स्याद् अस्ति रक्तो घट' सापेक्षता की दृष्टि से घड़ा लाल है । 'स्यात्' शब्द का प्रयोग इस वास्तविकता का सूचक है कि आप घट रक्तवर्ण को मुख्य मानकर घट का निर्वचन कर रहे हैं और शेष धर्मों को गौण बनाकर उपेक्षित कर रहे हैं, किन्तु उन्हें अस्वीकार नहीं कर रहे हैं । रक्तवर्ण को घट के शेष धर्मों से विभक्त नहीं कर रहे, किन्तु उसका निर्वचन करते हुए भी घट की समग्रता का बोध कर रहे हैं । 'स्याद् अस्ति घट' इसमें 'अस्ति' धर्म घट के शेष धर्मों से विच्छिन्न नहीं है उसके विच्छिन्न होने पर घट का घटत्व भी समाप्त हो जाता है । एक धर्म की मुख्यता से वस्तु का प्रतिपादन और उसके शेष धर्मों की मौन स्वीकृति यही हमारे पास अखंड वस्तु की व्याख्या का एक उपाय है जिसके आधार पर हम वस्तु को अनिर्वचनीय और निर्वचनीय दोनों मान सकते हैं । हम बहुत बार सापेक्षता के आधार पर केवल एक धर्म का ही प्रतिपादन करते हैं, एक धर्म के माध्यम से शेष धर्मों के प्रतिपादन का प्रयत्न नहीं करते । इस व्याख्या-पद्धति में अनिर्वचनीय जैसा कुछ नहीं होता । एक धर्म की व्याख्या-पद्धति को 'नय' तथा एक धर्म के माध्यम से अखंड वस्तु की व्याख्या-पद्धति को 'स्याद्वाद' कहा जाता है ।²⁵ अखंड और खंड की व्याख्या की इन दोनों पद्धतियों का विकास अनेकान्त-व्यवस्था का एक महत्त्वपूर्ण प्रतिफलन है ।

समन्वय के आयाम

बौद्ध, नैयायिक और मीमांसक ये सब अपने-अपने सिद्धान्त का समर्थन और दूसरों के सिद्धान्तों का निरसन कर रहे थे । इस पद्धति में तीव्र व्यंग्य और कटुतिपूर्ण आक्षेप प्रयुक्त हो रहे थे । अहिंसाप्रिय जैनो को यह पद्धति रुचिकर नहीं लग रही थी । वे इस आगम-वाणी से प्रभावित थे जो अपने सिद्धान्त की प्रशंसा और दूसरों के सिद्धान्तों की निन्दा करते हैं वे समस्या का समाधान नहीं

25 न्यायावतार, श्लोक 30

नयानामेकनिष्ठानां, प्रवृत्ते. श्रुतवर्त्मनि ।

नपूर्णाव्यवनिश्चायि, स्याद्वादश्रुतमुच्यते ॥

कर सकते ।²⁶ लम्बी अवधि तक जैन विद्वान् इस तर्क गीमासा की सीमा में प्रविष्ट ही नहीं हुए । वे अपनी सीमा में रहे और विभिन्न वादी-प्रतिवादियों के बीच जो कुछ चल रहा था उसे मौन भाव से देखते रहे । साम्प्रदायिक, सामाजिक और राजनीतिक परिस्थितियों ने ऐसी विवशता उत्पन्न कर दी कि तार्किकों की परिषद् में उपस्थित होकर अपने सिद्धान्तों को तर्क-समर्थित किए बिना अस्तित्व की सुरक्षा संभव नहीं रही । उस स्थिति में जैन विद्वानों ने अपने सिद्धान्तों का समर्थन और दूसरों के सिद्धान्तों का निरसन शुरू किया । किन्तु उनकी निरसन-पद्धति आक्षेपप्रधान नहीं थी । उन्होंने अहिंसा की सुरक्षा और सत्य की संपुष्टि के लिए निरसन को समन्वय से जोड़ दिया । उनकी चिन्तनधारा का प्रतिबिम्ब हरिभद्रसूरी की इस उक्ति में मिलता है ।²⁷

“शास्त्रकारा महात्मान , प्रायो वीतस्पृहा भवे ।

सत्वार्यसम्प्रवृत्ताश्च, कथं तेऽयुक्तभाषिणः ?”

‘जितने शास्त्रकार हैं वे सब महात्मा हैं, परमार्थदृष्टि वाले हैं । वे मिथ्या बात कैसे कहेंगे ?’ प्रश्न उठा, फिर उनके दर्शनों में इतना अन्तर क्यों ? तो हरिभद्र ने कहा ‘उनके अभिप्राय की खोज करनी चाहिए कि उन्होंने यह किस आशय से कहा है । हम तात्पर्य को समझे बिना विरोध-प्रदर्शित करते हैं, वह मत्पोन्मुखी प्रयत्न नहीं है ।’

निरसन की पद्धति को समन्वय की दिशा देने का महात्मा श्रेय आचार्य समन्तभद्र और सिद्धसेन को है । वे अनेकान्त-व्यवस्था के साथ-साथ समन्वय के भी सूत्रधार हैं । आचार्य सिद्धसेन ने सांख्य, बौद्ध, वैशेषिक आदि दर्शनों की समीक्षात्मक समन्वय-पद्धति में अद्भुत कौशल प्रदर्शित किया है । उन्होंने लिखा है सांख्य दर्शन द्रव्यार्थिक नय की वक्तव्यता है । वह कूटस्थनित्य की स्वीकृति है । बौद्ध दर्शन पर्यायार्थिक नय की वक्तव्यता है । वह क्षणिकत्व की स्वीकृति है । एक कूटस्थनित्यवाद और दूसरा क्षणिकवाद । दोनों में से एक मिथ्या होगा । या तो बौद्धों के क्षणिकवाद को मिथ्या मानना होगा या सांख्यो के कूटस्थनित्यवाद को । दोनों सही नहीं हो सकते । वैशेषिक दर्शन सामान्य और विशेष—दोनों को मान्य करता है । अतः वह द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दोनों नयों को स्वीकृति देता है । किन्तु वह सामान्य और विशेष दोनों को परस्पर निरपेक्ष और स्वतंत्र मानता है । इसलिए ये सब वक्तव्यताएँ एकांगी होने के कारण मिथ्या हैं । बौद्ध और

26 सूयगडो, 1/1/50

सय सय पससता, गरहता पर वय ।

जे उ तत्य विउस्सति, ससारे ते विउस्सिया ॥

27 शास्त्रवातसिमुच्चय, 3/15 ।

वैशेषिक सांख्यो के सत्कार्यवाद को मित्या मानते हैं और सांख्य उनके अमत्कार्यवाद को मित्या मानते हैं। उक्त सब वक्तव्यताएँ सत्य हैं। उनमें कोई भी वक्तव्यता मित्या नहीं है। वे निरपेक्ष होने के कारण मित्या हैं। वे यदि सापेक्ष हों तो कोई भी वक्तव्यता मित्या नहीं है। घट मिट्टी से पृथक् नहीं है, इसलिए वह उसमें अभिन्न है। घटावस्था से पहले मिट्टी में घट नहीं था। घटाकार परिणति होने पर घट बना है, इसलिए वह मिट्टी से भिन्न है। इस प्रकार अभेद और भेद या सामान्य और विशेष को सापेक्ष दृष्टि से देखने पर कोई भी वक्तव्यता मित्या नहीं होती।²⁸

जितने वचन-नय हैं उतने ही नयवाद हैं। जितने नयवाद हैं उतने ही पर-समय हैं अन्य दर्शन हैं।²⁹ प्रत्येक विचार एक नय है। वह किसी दृष्टिकोण से निरूपित है, कोई भी एक विचार पूर्ण नहीं है। वह शेष सब विचारों से सवद्ध होकर पूर्ण होता है इसलिए कोई भी निरपेक्ष विचार सत्य नहीं होता और कोई भी सापेक्ष विचार मित्या नहीं होता। प्रश्न हो सकता है कि यदि निरपेक्ष विचार मित्या है तो वे समुदित होकर सत्य कैसे होंगे? मित्या का समूह मित्या ही होगा। वह सम्यक् कैसे होगा? इस प्रश्न का आचार्य समन्तभद्र ने समाधान दिया कि विचार मित्या नहीं हैं। वे निरपेक्ष हैं इसलिए मित्या हैं। वे सापेक्ष या समुदित होते ही वास्तविक हो जाते हैं।³⁰

28 सन्मति प्रकरण 3/48-52

ज काविल दरिसण एय दव्यद्वियस्स वत्तव्व ।
 सुद्धोअणत्तणअस्स उ परिसुद्धो पज्जवविअप्पो ॥48॥
 दोहि वि णएहि णीअ सत्यमुलूएण तह वि मिच्छत्त ।
 ज सविसअप्पहाणत्तणएण अण्णोण्णारिवेक्खा ॥49॥
 ज मतवायदोमे मक्कोलूया भणत्ति मखाण ।
 सखा य असव्वाए तेसि सव्वे वि ते सच्चा ॥50॥
 ते उ भयणोवणीआ सम्मद्दसणमणुत्तर होति ।
 ज भवदुक्खविमोक्ख दो वि न पूरेन्ति पाडिक्क ॥51॥
 नत्थि पुढवीविसिद्धो घडो त्ति ज तेण जुज्जडअण्णो ।
 ज पुग्ग घडो त्ति पुव्व ण आमि पुढवीतओ अण्णो ॥52॥

29 सन्मति प्रकरण, 3/47

जावड्या वयणपहा, तावड्या चेव होति णयवाया ।
 जावड्या णयवाया, तावड्या चेव परसमया ॥

30 आप्तमीमांसा, श्लोक 108

मित्यासमूहो मित्या चेन्न मित्यैकान्ततास्ति न ।
 निरपेक्षा नया मित्या, सापेक्षा वस्तु तेऽर्थकृत् ॥

जिनमद्राणी क्षमाश्रमण ने समन्वय की धारा को इतना विशाल बना दिया कि उसमें स्व-दर्शन और पर-दर्शन का भेद परिलक्षित नहीं होता। उनका तर्क है कि मिथ्यात्वो (असत्यो) का समूह सम्यक्त्व (सत्य) है। पर-दर्शन सम्यग् दृष्टि के लिए उपकारक होने के कारण वस्तुतः वह स्व-दर्शन ही है।³¹ सामान्यवाद, विशेषवाद, नित्यवाद, क्षणिकवाद ये सब सम्यक्त्व की महाधारा के कण हैं। इन सबका समुदित होना ही सम्यक्त्व है और वही जैन दर्शन है।³² वह किसी एक नय के खडन या मडन में विश्वास नहीं करता, किन्तु सब नयों को समुदित कर सत्य की अखंडता प्रदर्शित करता है।

1 क्या आगमयुग में समन्वय का सिद्धान्त मान्य नहीं था ? क्या उस उस समय धर्मों के तुलनात्मक अध्ययन की पद्धति प्रचलित नहीं थी ?

समग्र आगम-साहित्य वर्तमान में उपलब्ध नहीं है। उसके उपलब्ध अंशों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि सापेक्षता और समन्वय के सिद्धान्त उस युग में मान्य रहे हैं। दर्शनयुग के आचार्यों ने बीजरूप में प्राप्त उन सिद्धान्तों को ही विकसित किया।

आगम-साहित्य में स्वसमय वक्तव्यता, परसमय वक्तव्यता और उन दोनों की वक्तव्यता इस प्रकार तीन वक्तव्यताएँ उपलब्ध हैं। इसका तात्पर्य है कि उस समय के मुनि अपने सिद्धान्तों के साथ-साथ दूसरों के सिद्धान्तों का भी अध्ययन करते थे। समन्वय में विश्वास करने वालों के लिए विभिन्न विचारों का तुलनात्मक अध्ययन करना स्वाभाविक है।

2 क्या सामान्य और विशेष का समन्वय किया जा सकता है ?

अद्वैत का विचार सामान्यग्राही है। अद्वैत दर्शन सब पदार्थों का सश्लेषण कर अन्तिम सीमा तक पहुँच गया। उस शिखर से उसने धोषणा की कि दूसरा कोई नहीं है। भेद की कल्पना व्यर्थ है। बौद्धों का ज्ञान पूरा विश्लेषणात्मक था। उन्होंने विभाजन के चरम-बिन्दु पर पहुँच कर उद्धोष किया कि विशेष ही सत्य है। सामान्य की कल्पना व्यर्थ है। एक सामान्य का चरम स्वीकार और एक विशेष का चरम स्वीकार। जैन दार्शनिकों ने किसी चरम को स्वीकृति नहीं दी। उन्होंने

31 विशेषावश्यकभाष्य, गाथा 949

मिच्छत्तसमूहमय सम्मत्त ज च तदुवगारम्मि ।

पट्टति परसिद्ध तो तस्स तयो ससिद्ध तो ॥

32 विशेषावश्यकभाष्य, गाथा 1528

इय सव्वणयमतद्दि परित्तविसयाइ समुदिताइ तु ।

जइण वण्णभन्तरणिद्दे सणिमित्तसगाहि ॥

सामान्य और विशेष में समन्वय प्रदर्शित किया और इस मूत्र का प्रतिपादन किया। 'सामान्यशून्य विशेष और विशेषशून्य सामान्य मिथ्या है। द्रव्य सामान्य है और पर्याय विशेष है। द्रव्यशून्य पर्याय और पर्यायशून्य द्रव्य कहीं भी उपलब्ध नहीं होता।'।

3 विभिन्न दर्शनो ने भिन्न-भिन्न सख्याओं में तत्त्वों का प्रतिपादन किया है। क्या उनका समन्वय भी सम्भव है ?

मूल तत्त्व दो हैं चेतन और अचेतन। वेब सब तत्त्व उनके पर्याय हैं। तत्त्वों की सख्या का विकास किमी अपेक्षा या उपयोगिता के आवार पर किया गया है। यदि उपयोगिता की विवक्षा न की जाए तो उन सबका समावेश दो मूल तत्त्वों में हो जाता है।

4 क्या प्रमाण भी सापेक्ष हैं ? यदि वह सापेक्ष हैं तो क्या प्रमाण की व्यवस्था अव्यवस्था में नहीं बदल जायेगी।

प्रमेय है तब प्रमाण है। यदि प्रमेय न हो तो प्रमाण की कोई अपेक्षा ही नहीं होती। प्रमाण प्रमेय-सापेक्ष है। प्रमाता प्रमेय को जानने का यत्न करता है तब प्रमाण अपेक्षित होता है। इसलिए प्रमाण प्रमाता-सापेक्ष भी है। सापेक्षवाद अनिश्चय की स्थिति उत्पन्न नहीं करता, किन्तु निश्चय की पृष्ठभूमि में रहे हुए सभी तत्त्वों के सम्बन्धों की व्याख्या करता है। यदि हम प्रमाण को निरपेक्ष मानें तो वह प्रमाता और प्रमेय से निरपेक्ष होकर अपने अस्तित्व को भी नहीं बचा पायेगा। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष इन्द्रिय-ज्ञान की अपेक्षा से प्रमाण है, अतीन्द्रियज्ञान की अपेक्षा से वह प्रमाण नहीं है। इसे उलट कर भी कहा जा सकता है कि अतीन्द्रियज्ञान अव्यवहित विषय-ग्रहण की अपेक्षा में प्रमाण है, किन्तु व्यवहित विषय-ग्रही मति और श्रुत की अपेक्षा से वह प्रमाण नहीं है। प्रमाण की व्यवस्था सापेक्षवाद के आवार पर ही स्थिर हो सकती है। शब्दनय की अपेक्षा से ज्ञान और अज्ञान का विभाग नहीं होता। जितने सविकल्प उपयोग हैं वे उस उसकी दृष्टि में ज्ञान ही हैं। वह श्रुत और केवल—इन दो जानों को ही स्वीकृति देता है। अतः उसे प्रमाण और अप्रमाण का विभाग मान्य नहीं है। नैगम, संग्रह और व्यवहार ये तीनों नये ज्ञान और अज्ञान के विभाग को स्वीकृति देते हैं, अतः उनकी सम्मति में प्रमाण और अप्रमाण का विभाग समुचित है।³³

प्रमाण और अप्रमाण की समूची व्यवस्था विभिन्न दृष्टिकोणों और अपेक्षाओं पर निर्भर है। इसका निर्णय चेतना-विकास और चित्तन की विभिन्न भूमिकाओं के आवार पर किया जा सकता है।

5 क्या आगमयुग के पूर्व भी किसी दर्शनयुग की स्थिति को स्वीकृति दी जा सकती है। अथवा नहीं? क्या कोई दर्शन-विहीन युग भी था?

आगमयुग और दर्शनयुग यह विभाजन भी एक नय की अपेक्षा से है। आगमयुग को या उससे पहले के युग को दर्शनयुग कह सकते हैं। वस्तुतः आगमयुग और दर्शनयुग में कोई भेद नहीं है। आप्त-पुरुष, अतीन्द्रिय-ज्ञान और निरीक्षण की प्रधानता होती वही वास्तव में दर्शनयुग है और वही आगमयुग है। ईसा पूर्व तीसरी चौथी शताब्दी में दर्शन के क्षेत्र में तर्क का प्राधान्य हो गया, उस नय की अपेक्षा से दर्शनयुग और आगमयुग का विभाजन किया गया है। निर्विकल्पनानुभूति या अपरोक्षानुभूति ही वस्तुतः दर्शन है। वर्तमान में उसकी परिभाषा बदल गई। आज हम निर्विकल्पनानुभूति या अपरोक्षानुभूति को दर्शन नहीं मानते। किन्तु सविकल्प-ज्ञान, तर्क या हेतु के प्रयोग को दर्शन मानने लग गए हैं। इसी आधार पर प्रस्तुत विभाजन का औचित्य सिद्ध होता है। ऐतिहासिक काल में दर्शनयुग का प्रारम्भ भगवान् पार्श्व के अस्तित्व-काल या उपनिषद्-काल (ईसा पूर्व 8 वीं शती) से प्रारम्भ होता है।

6 सापेक्षवाद का प्रयोग सर्वत्र होता है या कहीं-कहीं? यदि सर्वत्र होता है तो क्या आप हिंसा को भी सापेक्ष मानते हैं? हिंसा है भी और नहीं भी यह मानते हैं?

हिंसा भी निरपेक्ष नहीं है। उसकी व्याख्या अनेक नयों से की जाती है। आचार्य हरिमद्र ने इस प्रश्न की अनेक नयों से समीक्षा की है।³⁴ हिंसा प्रमाद-सापेक्ष है। प्रमाद है तो हिंसा है। यदि प्रमाद नहीं है तो हिंसा भी नहीं है।³⁵

7 क्या सत्य भी दृष्टि-सापेक्ष होता है? यदि हाँ तो वह सार्वभौम नहीं हो सकता।

द्रव्य में विरोधी प्रतीत होने वाले स्वाभाविक पर्यायों में वस्तुतः कोई विरोध नहीं है। इसकी स्थापना के लिए सापेक्षवाद का सहारा लिया जाता है। द्रव्य के सापेक्षिक पर्यायों तथा विभिन्न सबधों की व्याख्या के लिए भी उसका उपयोग किया जाता है। द्रव्य सत्य है और पर्याय भी सत्य है। द्रव्य का मौलिक स्वरूप निरपेक्ष है, किन्तु उसके पर्याय और सबध निरपेक्ष नहीं हैं। निरपेक्ष-सत्य की व्याख्या निरपेक्षदृष्टि से और सापेक्ष-सत्य की व्याख्या सापेक्षदृष्टि से की जाती है। अस्तित्व की दृष्टि से सत्य सार्वभौम हो सकता है। शेष पर्यायों की दृष्टि से वह नियतभूमि वाला ही होगा।

34 हिंसाफलाम्बकप्रकरणम्, 1-8।

35 भगवद्, 1/33, 34।

8 यदि अतीन्द्रियज्ञानावस्था में मन, भाषा, वाणी आदि का लोप हो जाता है तो उस अवस्था में लौटने पर अर्थात् साधारण लौकिक-ज्ञान के स्तर पर आने के बाद उस व्यक्ति की अतीन्द्रिय अवस्था की स्मृति कैसे रह सकती है ? क्योंकि स्मृति तो तब ही रह सकती है जब अतीन्द्रिय अवस्था में आप मन की भी किसी प्रकार में सत्ता स्वीकार करें ।

अतीन्द्रिय-ज्ञानावस्था ज्ञानपक्ष है । यह जीवन का क्रियापक्ष नहीं है । वाणी जीवन का क्रियापक्ष है । मन ज्ञानपक्ष और क्रियापक्ष—दोनों के दायित्व का वहन करता है । क्रियापक्ष को वहन करने वाला द्रव्यमन और ज्ञानपक्ष को वहन करने वाला भावमन होता है । अतीन्द्रियज्ञानी यदि केवली है तो उनके क्रियापक्ष का वहन करने वाला मन और वाणी ये दोनों होते हैं । उनके ज्ञानपक्ष का मन नहीं होता । आगम साहित्य में उन्हें तो रामनस्क और नो-अमनस्क कहा गया है । सामान्य अतीन्द्रियज्ञानी के ज्ञानपक्ष का मन भी होता है । किन्तु अतीन्द्रियज्ञान के उपयोग में वे मन का सहयोग नहीं लेते ।

अतीन्द्रिय-ज्ञानावस्था में मन वाणी आदि का लोप हो जाता है इस भाषा की अपेक्षा यह भाषा अधिक उपयुक्त होगी कि उस अवस्था में मन, वाणी आदि मह्युक्त नहीं होते ।

केवली लौकिकज्ञान के स्तर पर कभी नहीं लौटते । सामान्य अतीन्द्रियज्ञानी अतीन्द्रियज्ञान के लिए मानसज्ञान का प्रयोग नहीं करते, किन्तु उनके मन का लोप नहीं होता अतः उनकी अतीन्द्रिय चेतना अपने अनुभवों को मानसिक चेतना में संक्रान्त कर देती है । फलतः अतीन्द्रिय-ज्ञानावस्था के अनुभव मन की घरोहर बन जाते हैं ।

9 आपने कहा—केवली ही आगम है और स्वतः प्रमाण है । प्रश्न है कि क्या केवली वाचिक क्रिया करता है अथवा नहीं ? यदि नहीं तब तो उसका ज्ञान वैयक्तिक अनुभूति-मात्र है, इसलिए दूसरे उसे ज्ञान कहकर संबोधित नहीं कर सकेंगे । और यदि केवली वाचिक क्रिया के द्वारा अपना ज्ञान अभिव्यक्त करता है तो दूसरों के लिए जो वस्तु प्रमाण होगी वह उसकी वाचिक क्रिया होगी, जो कि श्रुतज्ञान के समान ही है । फिर, मात्र वचन ही प्रमाण नहीं हो सकता । वचन के साथ कुछ अन्य कारक मिलकर ही श्रुतज्ञान को प्रमाणरूप में स्थापित कर सकेंगे ।

जैसे परार्थानुमान काल में अनुमाता का वचन दूसरे के लिए प्रमाण होता है वैसे ही केवली का वचन भी दूसरे के लिए प्रमाण होता है । कोरा वचन प्रमाण नहीं होता, किन्तु वह ज्ञान को अभिव्यक्त करता है इसलिए प्रमाण होता है । कोई लौकिक आप्तपुरुष, जिसने अपनी आँखों से वन में सिंह को देखा है और वह आकर

कहता है- मैंने इस वन में सिंह को देखा है तो हमें प्रत्यक्ष दर्शन और अनुमान के बिना भी वन में सिंह के होने का बोध हो जाता है । केवल लोकोत्तर आप्त है । उसके वचन से भी हमें अदृष्ट और अनुमित विषय का बोध होता है ।

केवली जो कहता है वह उसका वाक्-प्रयोग है । हम उसके वचन के आधार पर अर्थबोध करते हैं, वह हमारा भावश्रुत है । केवली का वचन हमारे भावश्रुत का निमित्त बनता है इसलिए वह द्रव्यश्रुत है ।



अनेकान्त-व्यवस्था के सूत्र

1 सामान्य और विशेष का अविनाभाव

हम सत्य को जानते हैं और उसे अभिव्यक्त करते हैं। अर्थ, शब्द और ज्ञान यह उसकी त्रिपुटी है। विभिन्न दार्शनिकों ने उमे भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों से देखा है। वेदान्त ने उसके तीन रूपों की व्याख्या की है पारमार्थिक, व्यावहारिक और प्रातिभासिक। ब्रह्म पारमार्थिक सत्य है। इन्द्रिय-जगत् व्यावहारिक सत्य है। मृग-मरीचिका-ज्ञान, स्वप्नज्ञान प्रातिभासिक सत्य है। बौद्धों ने सत्य को द्विरूप माना है परमार्थ सत्य और सवृत्तिसत्य (व्यावहारिक या काल्पनिक सत्य)। वस्तु का स्व-लक्षण (क्षणिकता) परमार्थ सत्य है। वस्तु का सामान्य लक्षण अपोहजनित होने के कारण सवृत्तिसत्य है।¹

1 (क) प्रमाणवार्तिक, 2/4

अर्थक्रियासमर्थं यत्, तदत्र परमार्थसत् ।

अन्यत् सवृत्तिसत् प्रोक्त, ते स्वसामान्यलक्षणे ॥

(ख) सूत्रान्तिकों के अनुसार सभी द्रव्य-सत् पदार्थ अथवा वस्तुएँ भावात्मक क्रियाशील एवं क्षणिक हैं। फलतः घट-पट आदि का हमारा परिचित विश्व वास्तविक नहीं कहा जा सकता। किन्तु अवास्तविक होते हुए भी उसकी व्यावहारिक सार्थकता स्वीकार करनी होगी। हमें यह मानना पड़ेगा कि घट-पट आदि का ज्ञान हमारी कल्पना होते हुए भी हमें वाञ्छित वस्तु तक पहुँचाने और अवाञ्छित से बचाने में सहायक सिद्ध होता है। यदि वस्तुएँ क्षणिक और स्व-लक्षण (अद्वितीय स्वभाव) से युक्त हैं, हमारी सामान्य-लक्षणात्मक कल्पनाएँ उन पर व्यवहार में कैसे लागू होती हैं?

न आकाश-कुसुम की सी कोरी कल्पना व्यवहारोपयोगी होती है और न त्रिलोकी से न्यासी, उत्पन्न होते-ही विनिष्ट वस्तु, जो न पहले कभी थी, न भविष्य में कभी होगी। व्यवहार के लिए स्थिर-स्थिर, मद्देशामद्देश वस्तुओं का जगत् चाहिए जिसमें साध्य और साधन को जोड़ने के लिए स्मृति, विचार और मप्रेषण का सार्थक अवकाश

विभिन्न चिन्तको ने सत्य के विभिन्न रूप उपस्थित किए हैं। उसकी दो आधारशिलाएँ हैं निर्विकल्प अनुभूति और सविकल्पज्ञान। निर्विकल्प अनुभूति में ज्ञेय का साक्षात्कार होता है, इसलिए तद्विषयक बोध भिन्न नहीं होता। ऐन्द्रियिक स्तर पर होने वाले सविकल्पज्ञान में ज्ञेय का साक्षात्कार नहीं होता, इसलिए उसका बोध नाना प्रकार का होता है। वेदान्त ने द्रव्य को पारमार्थिक सत्य मानकर पर्याय को काल्पनिक मान लिया। बौद्धों ने पर्याय को परमार्थ सत्य मानकर द्रव्य को काल्पनिक मान लिया। जैन न्याय के अनुसार द्रव्य और पर्याय दोनों पारमार्थिक सत्य हैं। पर्याय की तरंगों के नीचे छिपा हुआ द्रव्य का समुद्र हमें दृष्ट नहीं होता। तब पर्याय प्रधान और द्रव्य गौण हो जाता है। द्रव्य के शान्त समुद्र में जब पर्याय की ऊँचियाँ अदृष्ट होती हैं तब द्रव्य प्रधान और पर्याय गौण हो जाता है। वेदान्त का विकल्प समुद्र की अंतरंगित अवस्था है और बौद्धों का विकल्प उसकी तरंगित अवस्था है। अनेकान्त की दृष्टि में ये दोनों समन्वित हैं

‘अपर्यय वस्तु समस्यमानमद्रव्यमेतच्च विविच्यमानम् ।

आदेशभेदोदितसप्तभङ्गमदीदृशस्त्वं बुधरूपवैद्यम् ॥’²

हमारा विकल्प जब सश्लेषणात्मक होता है तब द्रव्य उपस्थित रहता है, पर्याय खो जति हैं और हमारा विकल्प जब विश्लेषणात्मक होता है तब पर्याय उपस्थित रहता है, द्रव्य खो जाता है। अनेकान्त-व्यवस्था के युग में कुछ अविनाभाव के नियम निर्धारित किए गए। यह इस युग की महत्वपूर्ण निष्पत्ति है।

अनेकान्त का पहला नियम है सामान्य और विशेष का अविनाभाव सामान्य विशेष का अविनाभावी है और विशेष सामान्य का अविनाभावी है। इसका फलित है कि द्रव्य रहित पर्याय और पर्याय रहित द्रव्य सत्य नहीं है। सत्य और मिथ्या के बीच में कोई विशेष दूरी नहीं है। एक विकल्प सत्य और दूसरा विकल्प असत्य ऐसी विभाजन-रेखा नहीं है। केवल इतनी-सी दूरी है कि सामान्य विशेष से निरपेक्ष होता है और विशेष सामान्य से निरपेक्ष होता है तो वे दोनों विकल्प मिथ्या हो जाते हैं। दोनों एक-दूसरे के प्रति सापेक्ष होते हैं तो दोनों विकल्प सत्य

हो। व्यवहार न विशुद्ध कल्पना पर आधारित है और न विशुद्ध परमार्थ पर। उसका विश्व कल्पित और अकल्पित, दोनों ही प्रकार के तत्त्वों से संपिंडित है। जहाँ सौत्रान्तिकों की दृष्टि उसके वस्तु-पक्ष पर केन्द्रित है, विज्ञानवादियों की दृष्टि उसके कल्पना-पक्ष पर। दिङ्नाग ने दोनों को समुच्चित कर एक नई धारा प्रवाहित की।

—अपोहसिद्धि, गोविन्दचन्द्र पाडे कृत अनुवाद, पृष्ठ 29

हो जाते हैं। दोनों एक-दूसरे का निरसन करते हैं तो वे भिन्न हो जाते हैं और दोनों अपने-अपने विषय का प्रतिपादन करते हैं तो सत्य हो जाते हैं।

2 नित्य और अनित्य का अविनाभाव

अनेकान्त का दूसरा नियम है नित्य और अनित्य का अविनाभाव नित्य अनित्य का अविनाभावी है और अनित्य नित्य का अविनाभावी है।

चार्वाक का अभिमत है कि इन्द्रिय-जगत् ही सत्य है। आध्यात्मिक सत्य जैसा कुछ भी नहीं है। आत्मवादी दार्शनिकों ने कहा आत्मा ही सत्य है, इन्द्रिय-जगत् भिन्न है। जैन तार्किकों ने इसकी समीक्षा की। उन्होंने प्रतिपादित किया इन्द्रिय-जगत् असत्य नहीं है। सत्य वह है जिसमें अर्थत्रयाकारित्व होता है। इन्द्रियों का अर्थत्रयाकारित्व है, इसलिए वे असत्य नहीं हैं। उनके विषय भी असत्य नहीं हैं। सत् का लक्षण है उत्पाद, व्यय और द्रौव्य¹³ जिसमें अर्थत्रयाकारित्व है, वह उत्पन्न भी होता है, नष्ट भी होता है और द्रुव भी रहता है। हम इन्द्रिय-जगत् को सत्य और आत्मा को असत्य मानें, यह व्यवहार की भाषा हो सकती है किन्तु सूक्ष्म सत्य की भाषा नहीं हो सकती। हम केवल आत्मा को ही पारमार्थिक सत्य मानें और इन्द्रिय-जगत् को असत्य मानें यह अध्यात्म की भाषा हो सकती है किन्तु वस्तु-जगत् की भाषा नहीं हो सकती। अध्यात्म और तत्त्व-मीमांसा की भाषा एक नहीं होती। अध्यात्म की भाषा में इन्द्रिय-विषय क्षणिक है, नश्वर है। भौतिक जगत् से विरति उत्पन्न करने के लिए यह दृष्टिकोण सत्य हो सकता है किन्तु तत्त्व-मीमांसा में यह सत्य नहीं है। वहाँ इन्द्रिय-विषय और आत्मा की वास्तविकता में कोई अन्तर नहीं है। इस अग्रुली के परमाणु जितने सत्य हैं, आत्मा भी उतना ही सत्य है। आत्मा जितना सत्य है, उतने ही इस अग्रुली के परमाणु सत्य हैं। जो उत्पन्न और नष्ट होता है तथा द्रुव रहता है, वह नव सत्य है। यह त्रिलक्षणात्मक सत्य जैसा आत्मा में है वैसा पुद्गल में है और जैसा पुद्गल में है वैसा आत्मा में है। अध्यात्म के मूल्य वस्तु-जगत् के मूल्य वन गए तब क्षणिकता का सिद्धान्त विवादास्पद बन गया। अन्यथा वह बहुत मूल्यवान् है। अध्यात्म के सभी चिन्तकों ने उसका प्रतिपादन किया है। जैनो ने भी क्षणमयुरता पर बहुत बल दिया है। उनकी वारह भावनाओं में पहली अनित्य भावना है। इस भावना से अपने मन को भावित करने वाला साधक 'सर्वमनित्यम्' इस सूत्र को बार बार दोहराता है, किन्तु यह आध्यात्मिक पक्ष है। जहाँ तार्त्विक पक्ष का प्रश्न है वहाँ जैन दर्शन को यह मान्य नहीं है कि पौद्गलिक जगत् अनित्य है और आत्मिक जगत् नित्य है। तत्त्व-मीमांसा में आत्मिक जगत् जितना नित्य है उतना ही पौद्गलिक जगत् नित्य है और पौद्गलिक जगत्

3 तत्त्वार्थ, 5/29

उत्पादव्ययद्रौव्ययुक्त सत् ।

जितना अनित्य है उतना ही आत्मिक जगत् अनित्य है। नित्यत्व और अनित्यत्व को विभक्त नहीं किया जा सकता। नित्य को अनित्य में विभक्त मानने के कारण मात्स्य दर्शन ने इन निदान्त का प्रतिपादन किया। बन्ध और मोक्ष प्रकृति के होता है। पुण्य के बन्ध और मोक्ष नहीं होता। वह नित्य-शुद्ध है। पुण्य के बंध और मोक्ष मानने पर उसे परिणामि और अनित्य मानना पड़ता और यह उसे इष्ट नहीं था, इसलिए पुण्य को बन्ध-मोक्ष से परे माना।

आचार्य कुन्दकुन्द ने भी यह निरूपित किया है कि जीव कर्म का कर्ता नहीं है। कर्म कर्म का कर्ता है। यदि जीव कर्म का कर्ता हो तो वह कर्मसे कभी मुक्त नहीं हो सकता। वह कर्म का कर्ता नहीं है इसीलिए कर्म से मुक्त होता है। शुद्ध द्रव्यायिक नय की दृष्टि में यह सत्य है कि जिसका जो स्वभाव होता है वह कभी नहीं बदलता। चेतन का अपना विशिष्ट स्वभाव है चैतन्य। वह कभी विनष्ट नहीं होता। उसका काम है—अपनी अनुभूति। फिर वह विजातीय कर्म का कर्ता कैसे हो सकता है? यह शुद्ध द्रव्यायिक या कर्मोपाधि-निरपेक्ष नय है।⁴ इस नय में मात्स्य दर्शन के प्रकृति के बन्ध मोक्ष वाले निदान्त का समर्थन किया जा सकता है। जैन परिभाषा में कहा जा सकता है कर्मगरीर के ही बन्ध और मोक्ष होता है। अशुद्ध द्रव्यायिक नय इन विकल्प को स्वीकृति देता है कि जीव कर्म का कर्ता है।⁵ द्रव्यायिक नय सामान्यग्राही है। जहां सामान्य का विकल्प मुख्य होता है वहां पर्याय गीण हो जाता है।⁶ नित्यत्व इसीलिए सत्य है कि वस्तु है और वह मदा है। यह निरंतरता इसीलिए चल रही है कि वस्तु में दीर्घकाल तक रहने का गुण है। जहां हम वस्तु के समान अंशों का निर्णय करते हैं वहां एकता, सामान्य और द्रव्यत्व की दृष्टि फलित होती है।

उत्पाद और व्यय का क्रम निरंतर चल रहा है। हम कैसे कह सकते हैं कि यह वही पर्वत है? यह वही मनुष्य है? यह वही भवन है जो दस वर्ष पहले हमने

4 वृहद् नयचक्र 191

कम्माण मज्झमद जीव जो गहइ सिद्धसकास ।

भण्णइ सो सुद्धणओ खलु कम्मोवाहिणिरवेक्खो ॥

5 वृहद् नयचक्र 194

भावे सरायमादी सव्वे जीवस्मि जो दु जपेदि ।

सो हू असुद्धो उत्तो कम्माणोवाहिणिरवेक्खो ॥

6 वृहद् नयचक्र 192 .

उप्पादवय गउण किन्वा जो गहइ केवला सत्ता ।

भण्णइ सो सुद्धणओ इह सत्तागाहिओ समये ॥

देखा था ? पुराने परमाणु विस्थापित हो रहे हैं और नए परमाणु स्थापित हो रहे हैं । हमारे शरीर के भी तदाकार परमाणु विमजित हो रहे हैं और दूसरे परमाणु आ रहे हैं । यदि तदाकार परमाणु विसर्जित नहीं होते तो अनुपस्थिति में फोटो लेने की पद्धति आविष्कृत नहीं होती । परमाणुओं का यह गमनागमन प्रमाणित करता है कि द्रव्य अनित्य है । जब हम उत्तरोत्तर समान पर्यायों को देखते जाते हैं तब हमें नित्यता की प्रतीति होती है । जब हम भेदों या विशेषों की ओर ध्यान देते हैं तब हमें अनित्यता की प्रतीति होती है । इन दोनों स्थितियों में क्या हम नित्य को सत्य मानें या अनित्य को सत्य मानें ? यदि नित्य को सत्य मानते हैं तो अनित्य को मिथ्या मानना होगा और यदि अनित्य को सत्य मानते हैं तो नित्य को असत्य मानना होगा । एक को सत्य और एक को असत्य मानने वाले परस्पर विवाद कर रहे हैं । एक अनित्यत्व का निरसन कर रहा है तो दूसरा नित्यत्व का निरसन कर रहा है । अनेकान्त किसी एक नय को सत्य नहीं मानता । उसके अनुसार अनित्य-निरपेक्ष-नित्य सत्य नहीं होता और नित्य-निरपेक्ष-अनित्य सत्य नहीं होता । दोनों सापेक्ष होकर ही सत्य होते हैं ।⁷ आचार्य कुन्दकुन्द ने लिखा है कोई भी ऐसा सृजन नहीं है जहाँ ध्वस न हो और कोई भी ऐसा ध्वस नहीं है जहाँ सृजन न हो । कोई भी ऐसा सृजन और ध्वस नहीं है जहाँ स्थिति या ध्रुवता न हो । इन तीनों सृजन, ध्वस और स्थिति का समन्वय ही सत्य है ।⁸ अर्थ-पर्याय क्षणवर्ती पर्याय है । उसके अनुसार यह पर्वत वह नहीं हो सकता जिसे दस वर्ष पहले हमने देखा था । यह मनुष्य वह नहीं हो सकता जिसे दस वर्ष पहले हमने देखा था । व्यजन-पर्याय दीर्घकालीन पर्याय है । उसके अनुसार यह पर्वत वही है और यह मनुष्य वही है जिसे हमने दस वर्ष पहले देखा था । अर्थ-पर्याय में सादृश्यबोध नहीं होता । व्यजन-पर्याय में सादृश्यबोध होता है । वैसदृश्य और सादृश्य के आधार पर अनित्यता और नित्यता को फलित करना स्थूल सत्य है, सूक्ष्म सत्य नहीं है । अर्थ-पर्याय में होने वाला वैसदृश्य और व्यजन-पर्याय में होने वाला सादृश्य ये दोनों ही पर्याय हैं । इन दोनों से अनित्यता ही फलित होगी । काल की प्रलव श्रृंखला में

7 विशेषावश्यकभाष्य, गाय। 72 ।

एव विवदति एथा मिच्छाभिष्टिावेमतो परोप्परतो ।
इदमिह सव्वणायमय जिणमतमणवज्जमच्चत ॥

8 प्रवचनसार 100, 101

एण भवो भगविहीणो भगो वा एणत्थि सभवविहीणो ।
उप्पादो वि य भगो एण विण्णो घोव्वेण अत्थेण ॥
उप्पादट्ठिदिभगा विज्जते पज्जएसु पज्जाया ।
दव्वे हि सति णियद तम्हा दव्व हवदि सव्व ॥

एक दिन ऐसा आता है कि मनुष्य मर जाता है और पर्वत भी विनष्ट हो जाता है। किन्तु जिन परमाणुओं से पर्वत की संरचना हुई थी वे परमाणु कभी विनष्ट नहीं होंगे। जिन परमाणुओं से मनुष्य के शरीर की संरचना हुई थी वे परमाणु कभी विनष्ट नहीं होंगे। जिस आत्मा ने उस शरीर में प्राण-संचार किया था वह कभी विनष्ट नहीं होगा। नित्यता का आधार मूल द्रव्य है। पर्याय क्षणिक हो या दीर्घ-कालीन, विसदृश हो या सदृश, अनित्यता को ही प्रस्थापित करता है।

सामान्य और नित्यता का दृष्टिकोण या व्याख्या द्रव्याधिक नय है। विशेष और उत्पाद-व्ययात्मक परिणामन का दृष्टिकोण या व्याख्या पर्यायाधिक नय है। ये दो मूल नय हैं और परस्पर सापेक्ष हैं। इनकी सापेक्षता के आधार पर अनेकान्त के 'सामान्य-विशेष का भेदाभेद' और 'सापेक्ष-नित्यानित्यत्व' ये दो सूत्र प्रस्थापित किए गए।

3 अस्तित्व और नास्तित्व का अविनाभाव

अनेकान्त का तीसरा नियम है अस्तित्व और नास्तित्व का अविनाभाव—
अस्तित्व नास्तित्व का अविनाभावी है और नास्तित्व अस्तित्व का अविनाभावी है। प्लेटो का तर्क था कि कुर्सी का काठ कठोर है इसलिए वह हमारे भार को सहन करती है। उसका काठ मृदु है इसलिए उसे कुल्हाड़ी से काटा जा सकता है। कठोरता और मृदुता दोनों विरोधी धर्म हैं। विरोधी धर्म एक साथ रह नहीं सकते, इसलिए कठोरता भी असत्य है, मृदुता भी असत्य है और कुर्सी भी असत्य है। अनेकान्त की पद्धति में सोचने का यह प्रकार नहीं है। वहाँ इस प्रकार सोचा गया कि एक ही द्रव्य में अनन्त विरोधों का होना अपरिहार्य है। द्रव्य अनन्त धर्मों की समष्टि है। वे धर्म परस्पर विरोधी हैं इसलिए द्रव्य का द्रव्यत्व बना हुआ है। यदि सब धर्म अविरोधी होते तो द्रव्य का द्रव्यत्व समाप्त हो जाता। विरोधी धर्मों का होना द्रव्य का स्वभाव है, तब हम उस विरोध की चिन्ता में उलझ कर द्रव्य के अस्तित्व को नकारने का प्रयत्न क्यों करें? धर्मकीर्ति के शब्दों में 'यदिद स्वयमर्थेभ्यो रोचते तत्र के वयम्' यदि विरोध स्वयं द्रव्य को रचिकर है, वहाँ कौन होते हैं हम उसकी चिन्ता करने वाले? हमारी चिन्ता यही हो सकती है कि हम उन विरोधी धर्मों के मूल कारणों और उनके समन्वय सूत्र को खोजें। अनेकान्त ने इसकी खोज की और उसने पाया कि अस्तित्व और नास्तित्व दोनों एक साथ होते हैं। प्रतिषेधशून्य-विधि और विधिशून्य-प्रतिषेध कभी नहीं होता। विधि भी द्रव्य का धर्म है और प्रतिषेध भी द्रव्य का धर्म है। अस्तित्व विधि है और नास्तित्व प्रतिषेध है। अस्तित्व का कारण है द्रव्य का स्वभाव और नास्तित्व का कारण है द्रव्य का पर-भाव। घट जिस मृत्-द्रव्य से बना वह उसका स्व-द्रव्य है, जिस क्षेत्र में बना वह उसका स्व-क्षेत्र है, जिस काल में बना वह उसका स्व-काल

है तथा जिस वर्ण और आकृति में है वह उसका स्व-भाव है । स्व द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा से घट का अस्तित्व है । पर द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा से उसका नास्तित्व है । यह अपेक्षा समन्वय का सूत्र है । जिस अपेक्षा से घट का अस्तित्व है, उस अपेक्षा से घट का नास्तित्व नहीं है । अस्तित्व और नास्तित्व दोनों विरोधी धर्म हैं और दोनों एक द्रव्य में एक साथ रहते हैं । पर दोनों का कारण एक नहीं है । अपेक्षा का सूत्र दोनों में रहे हुए सामञ्जस्य को प्रदर्शित और उनके एक साथ रहने की वास्तविकता को सिद्ध करता है ।

आचार्य अकलक ने अस्तित्व और नास्तित्व के विभिन्न कारणों का उल्लेख किया है । स्वात्मा की अपेक्षा घट है, परात्मा की अपेक्षा घट नहीं है इस प्रतिपादन से प्रश्न उपस्थित हुआ कि घट का स्वात्मा क्या है और परात्मा क्या है ? उत्तर में आचार्य ने बताया जिस वस्तु में घट-बुद्धि और घट-शब्द का व्यवहार हो वह स्वात्मा और उससे भिन्न परात्मा है । स्वात्मा का उपादान और परात्मा का अपोह इस व्यवस्था से ही वस्तु का वस्तुत्व सिद्ध होता है । यदि स्वात्मा में 'घट' आदि परात्मा की व्यावृत्ति न हो तो सर्वात्मना सभी रूपों में घट का व्यपदेश किया जाएगा । परात्मा की व्यावृत्ति होने पर भी यदि स्वात्मा का उपादान न हो तो शशशृङ्ग की भाँति वह असत् हो जाएगा ।

घट-शब्द-वाच्य अनेक घटों में से विवक्षित घट का जो आकार आदि है वह स्वात्मा है, अन्य परात्मा । यदि अन्य घटों के आकार से भी विवक्षित घट का अस्तित्व हो तो घट एक ही हो जाएगा ।

विवक्षित घट भी अनेक अवस्था वाला होता है । उसकी मध्यवर्ती अवस्था स्वात्मा है, पूर्व और उत्तरवर्ती अवस्था परात्मा है ।

विवक्षित घट की मध्यवर्ती अवस्था में भी प्रतिकला उपचय और अपचय होता रहता है । अतः वर्तमान कला की अवस्था ही स्वात्मा है और अतीत-अनागतकालीन अवस्था परात्मा है । यदि वर्तमान कला की भाँति अतीत और अनागत कलाओं से भी घट का अस्तित्व माना जाए तो सभी घट एक कलावर्ती ही हो जायेंगे । अतीत और अनागत की भाँति यदि वर्तमान कला से भी घट का नास्तित्व माना जाए तो घट का अस्तित्व ही समाप्त हो जाएगा ।

वर्तमान कलावर्ती घट में रूप, रस, गन्ध आकार आदि अनेक गुण और पर्याय होते हैं । घट के रूप को आस से देखकर उसके अस्तित्व का बोध होता है, अतः रूप स्वात्मा है, रस आदि परात्मा है । यदि चक्षुर्ग्राह्य घट में रूप की भाँति रस आदि भी स्वात्मा हो जाए तो वे भी चक्षुर्ग्राह्य होने के कारण रूपात्मक हो जाएँगे । इस स्थिति में अन्य इन्द्रियों की कल्पना व्यर्थ हो जाती है ।

घट शब्द के प्रयोग से उत्पन्न घटाकार ज्ञान स्वात्मा है, बाह्य घटाकार परात्मा है ।

चेतना के दो आकार होते हैं—

ज्ञानाकार प्रतिबिम्बशून्य दर्पण की भांति ।

ज्ञेयाकार प्रतिबिम्बयुक्त दर्पण की भांति ।

इनमें ज्ञेयाकार स्वात्मा है और ज्ञानाकार परात्मा है । यदि ज्ञानाकार से घट का अस्तित्व माना जाए तो घट आदि के ज्ञानकाल में भी घट का व्यवहार होना चाहिए । यदि ज्ञेयाकार से घट का नास्तित्व माना जाए तो घट का व्यवहार ही निराधार हो जाएगा ।⁹

4 वाच्य और अवाच्य का अविनाभाव

अनेकान्त का चौथा नियम है—वाच्य और अवाच्य का अविनाभाव । वाच्य अवाच्य का अविनाभावी है और अवाच्य वाच्य का अविनाभावी है । द्रव्य अनन्त-धर्मात्मक है । एक क्षण में युगपत् अनन्त धर्मों का प्रतिपादन नहीं किया जा सकता, आयु और भाषा की सीमा होने के कारण कभी भी नहीं किया जा सकता । इस समग्रता की अपेक्षा से द्रव्य अवाच्य है ।¹⁰ एक क्षण में एक धर्म का प्रतिपादन किया जा सकता है । अनेक क्षणों में अनेक धर्मों का भी प्रतिपादन किया जा सकता है । इस आंशिक अपेक्षा से द्रव्य वाच्य है ।

अनेकान्त का व्यापक उपयोग

उक्त नियम-चतुष्टयी अनेकान्त का आधार-स्तम्भ है । दर्शनयुग में दार्शनिक समस्याओं को सुलझाने के लिए इस चतुष्टयी का व्यापक उपयोग हुआ है । प्रमाण व्यवस्था का विकास होने पर भी इसका उपयोग कम नहीं हुआ । यह सिद्धान्त बराबर मान्य रहा कि अनेकान्त के बिना प्रमाण की व्यवस्था सम्यक् नहीं हो सकती । आचार्य सिद्धसेन ने न्यायावतार में प्रमाण की विवेचना की और अन्त में अनेकान्त का निरूपण कर उसकी अनिवार्यता स्थापित की । अकलक, विद्यानन्द, हरिभद्र, माणिक्यनन्द, वादिदेव, हेमचन्द्र आदि सभी आचार्यों ने प्रमाण की चर्चा

9 तत्त्वार्थवार्त्तिक 116।

10 विशेषावश्यकभाष्य, गीता 450, स्वोपज्ञवृत्ति

उक्कोसयसुतराणी वि जाणामाणो वि तेऽभिलप्पे वि ।

ण तरति सव्वे वोत्तु ण पटुप्पति जेण कालो से ॥

इह तानुत्कृष्टश्रुतो जानानोऽभिलाष्यान्पि सर्वान् (न)

भाषते, अनन्तत्वात्, परिमितत्वाच्चायुष, क्रमवर्तिनीत्वाद् वाच इति ।

अनेकान्त की छत्रछाया में की। प्रमाण-व्यवस्था का विकास होने पर भी अनेकान्त का अवमूल्यन नहीं हुआ, प्रत्युत अविमूल्यन हुआ। भाव और अभाव, एक और अनेक आदि अविनाभाव के नियमों का व्यवस्थित विकास होता गया।

आगमयुग में अनेकान्त के इन नियमों का उपयोग नहीं होता था ऐसा नहीं मानना चाहिए। ये नियम दर्शनयुग में खोजे गए ऐसा भी नहीं है। दोनों युगों के मध्य केवल उपयोग भूमि का अन्तर है। आगमयुग में उन नियमों का उपयोग द्रव्य की सीमासा के लिए होता था और दर्शनयुग में उनका उपयोग विभिन्न दार्शनिक सिद्धान्तों में समन्वय स्थापित करने के लिए किया गया।

5 अस्ति नास्ति का अविनाभाव

गीतम ने भगवान् महावीर से पूछा 'भते ! क्या अस्तित्व अस्तित्व में परिणत होता है और नास्तित्व नास्तित्व में परिणत होता है ?'

भगवान् ने कहा 'हां, गीतम ! ऐसा ही होता है।'

'भते ! अस्तित्व अस्तित्व में और नास्तित्व नास्तित्व में जो परिणत होता है वह प्रयोग से होता है या स्वभाव से होता है ?'

'गीतम ! वह प्रयोग से भी होता है और स्वभाव से भी होता है।'

'भते ! तुम्हारा अस्तित्व अस्तित्व में परिणत होता है, वैसे ही क्या तुम्हारा नास्तित्व नास्तित्व में परिणत होता है ? जैसे तुम्हारा नास्तित्व नास्तित्व में परिणत होता है, वैसे ही क्या तुम्हारा अस्तित्व अस्तित्व में परिणत होता है ?'

'हां, गीतम ! ऐसा ही होता है।'¹¹

11 भगवई, 1/133-135

से पूछा भते ! अत्यत्त अत्यत्ते परिणमइ ? नत्यत्त नत्यत्ते परिणमइ ? हता गोयमा ! अत्यत्त अत्यत्ते परिणमइ ।

जे ण भते ! अत्यत्त अत्यत्ते परिणमइ, नत्यत्त नत्यत्ते परिणमइ, त कि पयोगसा ? वीससा ?

गोयमा ! पयोगसा वि त, वीसमा वि त ।

जहा ते भते ! अत्यत्त अत्यत्ते परिणमइ, नत्यत्त नत्यत्ते परिणमइ ? जहा ते नत्यत्त नत्यत्ते परिणमइ, तहा ते अत्यत्त अत्यत्ते परिणमइ ? हता गोयमा ! जहा मे अत्यत्त अत्यत्ते परिणमइ, तहा मे नत्यत्त नत्यत्ते परिणमइ । जहा मे नत्यत्त नत्यत्ते परिणमइ, तहा मे अत्यत्त अत्यत्ते परिणमइ ।

इस सवाद मे अस्तित्व और नास्तित्व के अविनाभाव का प्रतिपादन हुआ है ।

भगवान् महावीर ने 'सर्व अस्ति' और 'सर्व नास्ति'— इन दोनों सिद्धान्तों को स्वीकृति नहीं दी । उन्होंने 'अस्ति' और 'नास्ति' दोनों के समन्वय को स्वीकृति दी । भगवान् के ज्येष्ठ शिष्य गौतम ने अन्य दार्शनिकों से कहा —'देवानुप्रियो । हम अस्ति को नास्ति नहीं कहते और नास्ति को अस्ति नहीं कहते । देवानुप्रियो । हम 'सर्व अस्ति' को अस्ति कहते हैं और 'सर्व नास्ति' को नास्ति कहते हैं ।'¹²

इस निरूपण मे केवल अस्ति और केवल नास्ति की अस्वीकृति और दोनों के समन्वय की स्वीकृति है । इसमे यह भी स्पष्ट किया गया है कि अस्ति और नास्ति दोनों का अपना-अपना स्थान और अपना-अपना मूल्य है ।

6 नित्य और अनित्य का अविनाभाव

गौतम ने पूछा 'भते । अस्थिर परिवर्तित होता है, स्थिर परिवर्तित नहीं होता । अस्थिर भग्न होता है, स्थिर भग्न नहीं होता । क्या यह सच है ?'

'हां, गौतम । यह ऐसा ही है ।'¹³

द्रव्य अकम्प और प्रकम्प तथा स्थिर और अस्थिर दोनों का सह-अस्तित्व है । एक अवस्थित और दूसरा निरंतर परिणामनशील । जीव अप्रकम्प है, इसलिए वह कभी अजीव नहीं होता और वह प्रकम्प भी है, इसलिए निरंतर विभिन्न अवस्थाओं मे परिणत होता रहता है । मंडितपुत्र ने पूछा 'भते । जीव सदा निरंतर प्रकपित होता है और फलतः नाना अवस्थाओं मे परिणत होता है । क्या यह सच है ?'

12 भगवई, 7/217 ।

तए ण से भगव गोयमे ते अण्णउत्थिए एव वयासी नो खलु वय देवाण्णप्पिया । अत्थि भाव नत्थि त्ति वदामो, नत्थि भाव अत्थि त्ति वदामो । अम्हे ण देवाण्णप्पिया । सव्व अत्थि भाव अत्थि त्ति वदामो, सव्व नत्थि भाव नत्थि त्ति वदामो ।

13 भगवई, 1/440

से नूण भत्ते । अथिरे पलोदुइ, नो थिरे पलोदुइ ? अथिरे भज्जइ, नो थिरे भज्जइ ?

हत्ता गोयमा । अथिरे पलोदुइ, नो थिरे पलोदुइ । अथिरे भज्जइ, नो थिरे भज्जइ ।

हा, भडितपुत्र । यह सच है ।¹⁴

परमाणु के लिए भी इसी सिद्धान्त का प्रतिपादन हुआ है ।¹⁵

द्रव्य की नित्यता का हेतु उसका अप्रकम्प (ध्रुव्यगुण) स्वभाव और अनित्यता का हेतु उसका प्रकम्प (उत्पाद और व्यय) स्वभाव है । निम्न मंवाद से यह स्पष्ट हो जाता है ।

गीतम ने पूछा—‘भते । जीव शाश्वत है या अशाश्वत ?’

भगवान् ने कहा—‘गीतम । जीव स्यात् शाश्वत है और स्यात् अशाश्वत । द्रव्य (ध्रुव्य गुण) की अपेक्षा से वह शाश्वत है और भावार्थ (उत्पाद और व्यय) की अपेक्षा से वह अशाश्वत है ।’¹⁶

जीव ही नहीं किन्तु सभी द्रव्य केवल शाश्वत या अशाश्वत नहीं हैं। शाश्वत और अशाश्वत—दोनों हैं ।

7 द्रव्य और पर्याय के भेदाभेद का अविनाभाव

‘जान जीव का लक्षण है ।’¹⁷ इसमें जीव-द्रव्य और जान-गुण दोनों भेददृष्टि से प्रतिपादित हैं । जो आत्मा है, वह विजाता है । जो विजाता है वह आत्मा है । ‘जीव जिनके द्वारा जानता है वह आत्मा है ।’¹⁸ इसमें जीव और जान—दोनों का अभेद प्रतिपादित है ।

14 भगवई, 3/143 ।

जीवे ए भते । सया समित एयति वेयति चलति फदइ धट्टइ खुभइ उदीरइ
त त भाव परिणमइ ?

हता भडिअपुत्ता । जीवे ए सया समित एयति त त भाव परिणमइ ।

15 भगवई, 7/150

16 भगवई, 7/58,59

जीवा ए भते । कि सासया ? असासया ?

गोयमा । जीवा सिय सासया, सिय असासया ।

से केणट्टेण भते । एव वुच्चइ—जीवा सिय सासया, सिय असासया ?

गोयमा । दव्वट्टयाए सासया, भावट्टयाए असासया ।

17 उत्तरजम्भयणसि, 28/10

जीवो उवओगलक्खणो ।

18 आयारो, 5/104

जे आया से विण्णाया, जे विण्णाया से आया । जेण विजाणति से आया ।

मृत्तिका द्रव्य है और घट उसका एक पर्याय है। घट मिट्टी से होता है, उसके बिना नहीं होता—इस अपेक्षा से वह मिट्टी से अभिन्न है। घटाकार परिणति से पूर्व मिट्टी में घट की क्रिया (जल-धारण) नहीं हो सकती, इस अपेक्षा से वह मिट्टी से भिन्न भी है।¹⁹ घट कार्य है और मिट्टी उसका उपादान कारण है। द्रव्य और पर्याय में भेदाभेद सम्बन्ध होता है, अतः कार्य—कारण में भी भेदाभेद सम्बन्ध होता है।

8 एक और अनेक का अविनाभाव

सोमिल ने पूछा 'भते । आप एक है या अनेक ?'

'सोमिल । मैं द्रव्य की अपेक्षा से एक हूँ, ज्ञान और दर्शन की अपेक्षा से दो हूँ। प्रदेश (द्रव्य का घटक अवयव) की अपेक्षा से अक्षय, अव्यय और अवस्थित हूँ। परिणामनशील चैतन्य—व्यापार (उपयोग) की अपेक्षा से मैं अनेक हूँ।²⁰

एक—अनेक, सामान्य—विशेष और नित्य—अनित्य—इन सबके मूल में द्रव्य और पर्याय हैं। द्रव्य एक और पर्याय अनेक होते हैं। द्रव्य सामान्य और पर्याय विशेष होते हैं। द्रव्य नित्य और पर्याय अनित्य होते हैं। सामान्य दो प्रकार का होता है—तिर्यक् सामान्य और ऊर्ध्वता सामान्य।²¹

'मैं एक हूँ'—यह तिर्यक् सामान्य है। इसमें एकत्व अन्वय या ध्रुवत्व की अनुभूति है। 'मैं चैतन्य—व्यापार (उपयोग) की अपेक्षा से अनेक हूँ'—यह ऊर्ध्वता—

19 सन्मति प्रकरण, 3/52

नत्ति पुढवीविसिठो धडो त्ति ज तेण जुज्जइ अणण्णो ।

ज पुण धडो त्ति पुव्व ण आसि पुढवी तत्थो अण्णो ॥

20 भगवई 18/219, 220 .

एगे भव ? दुवे भव ? अक्खए भव ? अव्वए भव ? अवट्ठिए भव ?
अण्णेगभूयभावभविए भव ?

सोमिला । एगे वि अह जाव अण्णेगभूयभावभविए वि अह ।

से केणट्ठेण भते । एव पुच्चइ. ?

सोमिला । दव्वट्ठयाए एगे अह, नाणदसणट्ठयाए दुविहे अह, पएसदट्ठयाए
अक्खए वि अह, अव्वए वि अह, उवयोगट्ठयाए अण्णेगभूयभावभविए वि
अह ।

21 प्रमाणनयतत्त्वालोक, 5/3

सामान्य द्विप्रकार तिर्यक्सामान्यभूध्वतासामान्यञ्च ।

सामान्य है। इसमें पौर्वापर्य की अनुभूति है। तिर्यक् सामान्य तुल्य परिणति है, जो अनेक अवस्थाओं में एकत्व स्थापित करती है। ऊर्ध्वता सामान्य पूर्व और उत्तर पर्याय में होने वाली समान परिणति है जो अतीत, वर्तमान और अनागत—तीनों कालों में एकत्व स्थापित करती है।

आगम साहित्य में अनेकान्त और स्याद्वाद का विगद विवेचन मिलता है। आगमिक व्याख्या का यह प्रसिद्ध सूत्र है एतत्त्रिंशद्विंशत्येव विविधैः कोटि भी जिनवचन नयनिरपेक्ष नही होता। आगम के प्रत्येक वाक्य की व्याख्या नयों से की जाती थी। अनुश्रुति के अनुसार दृष्टिवाद नामक पूर्व-ग्रन्थ में विभिन्न नयों से की गई दार्शनिक चर्चाएँ उपलब्ध थीं। ईना पूर्व तीनों शतों में उसका मुख्य भाग लुप्त हो गया, कुछ अंश शेष रहे। उन्हीं के आधार पर सिद्धसेन दिवाकर और आचार्य समन्तभद्र ने विभिन्न नयों से दार्शनिक चर्चा या समन्वय करने की पद्धति का सूत्रपात किया। सिद्धसेन ने यह स्थापित किया कि सात्य दर्शन का द्रव्याधिक नय में समावेश होता है और बौद्ध दर्शन का पर्यायाधिक नय में समावेश होता है। इस प्रकार सभी दर्शनों के सिद्धान्तों की विभिन्न नयों से तुलना की है, उनमें सापेक्षदृष्टि से समन्वय प्रदर्शित किया है। इस विषय में उनकी महत्त्वपूर्ण कृति है—‘नन्मतितर्क’। आचार्य समन्तभद्र की महत्त्वपूर्ण रचना है आप्तमीमांसा। उनमें उन्होंने नित्यानित्य सामान्य-विशेष, भेदाभेद, भावाभाव आदि विरोधी वादों में मत्तभंगी की योजना कर समन्वय स्थापित किया है। ये दोनों ग्रन्थ अनेकान्त-व्यवस्था के आधारभूत हैं।

अनेकान्त फलित और समन्वय

अनेकान्त की दृष्टि से दार्शनिक चर्चा ने जो धारा प्रवाहित की वह उत्तरोत्तर गतिशील होती गई। ईसा की आठवीं शती में आचार्य अकलक और हरिभद्र ने उसे और अधिक विशाल बना दिया। आचार्य हरिभद्र का ‘अनेकान्तजयपताका’ नामक ग्रन्थ उसका स्वयम्भू प्रमाण है। समन्वय की दिशा भी निरन्तर विकसित होती गई। उससे एक समस्या भी उत्पन्न हुई। दार्शनिक जगत् में यह प्रश्न उपस्थित होने लगा कि जैन दर्शन क्या दूसरे-दूसरे दर्शनों का पुलिन्दामात्र है या उसका अपना कुछ मौलिक विचार भी है? कुछ आधुनिक विद्वान भी इन भाषा में सोचते और बोलते हैं कि जैन दार्शनिकों ने दूसरों के सिद्धान्तों को अपना कर अपने दर्शन का विकास किया है। इस प्रकार के विचार निर्माण में जैनो की समन्वयवृत्ति ही निमित्त है। वाचक उमास्वाति के मामले में यह प्रश्न उपस्थित हुआ था क्या ये विविध नय विभिन्न दर्शनों के मतवादों का सकलन हैं या अपनी मति ने उत्पन्न किए गए पक्षपाती विकल्प हैं? उन्होंने इस प्रश्न के समाधान में कहा ये नय न तो विभिन्न दर्शनों के मतवादों का सकलन है और न ही स्वेच्छा से उत्पन्न किए गए विकल्प हैं। किन्तु

अनन्तधर्मात्मक ज्ञेय पदार्थ के विषय में होने वाले विभिन्न अध्यवसाय (निर्णय) हैं ।²²

इस विषय का विशद विवेचन 'नयवाद' में किया जाएगा ।²³



22 तत्त्वार्थभाष्य, 1/35

किमेते तन्त्रान्तरीया वादिन आहोस्वित् स्वतन्त्रा एव चोदकपक्षग्राहिणो मतिभेदेन विप्रधाविता इति । अत्रोच्यते । नैते तन्त्रान्तरीया नापि स्वतन्त्रा मतिभेदेन विप्रधाविता । ज्ञेयस्य त्वर्थस्याध्यवसायान्तराण्येतानि ।

23 देखें प्रकरण चौथा ।

नयवाद : अनन्त पर्याय, अनन्त दृष्टिकोण

सग्रह और व्यवहार नय

अस्तित्व द्रव्य का सामान्य गुण है। कोई भी द्रव्य ऐसा नहीं है जिसका अस्तित्व न हो। इस अस्तित्व गुण के आधार पर द्रव्यमात्र का अद्वैत फलित होता है।¹ उस अद्वैत का चरम गिहर है—मत्ता (महासत्ता या परम सामान्य)। इस सत्ता के आधार पर विश्व की व्याख्या इन शब्दों में होगी 'विश्व एक है, क्योंकि सत्ता सर्वत्र सामान्यरूप से व्याप्त है।'²

यह अद्वैत दृष्टि सग्रहनय है। अनेकान्त के व्याख्याकारों ने इस नय के आधार पर वेदान्त, सांख्य आदि दर्शनो के विचारों का समन्वय किया है, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि उन्होंने यह अद्वैत या सामान्य की दृष्टि वेदान्त या सांख्य दर्शन से ऋणरूप में प्राप्त की है। उन्होंने मत्ता का निरपेक्ष—अद्वैत मानने वाले दर्शनो के एकांगी दृष्टिकोण की समालोचना की है। सत्ता तात्त्विक है और विशेष अतात्त्विक है। यह सग्रहनय का आशय है। सत्ता गुण की अपेक्षा में विश्व एक हो सकता है, किन्तु द्रव्य में मत्ता के अतिरिक्त अन्य गुण भी हैं। 'विशेष' द्रव्य का एक गुण है। उस गुण के आधार पर जब विश्व की व्याख्या करते हैं तब द्वैत फलित हो जाता है। मत्ता के दो-रूप हैं—द्रव्य और पर्याय।³

सामान्य द्रव्य का गुण है। उसके आधार पर होने वाला अध्यवसाय (निर्णय) अद्वैत का समर्थन करता है। विशेष भी द्रव्य का गुण है। उसके आधार पर होने वाला अध्यवसाय द्वैत का समर्थन करता है। इस प्रकार द्रव्य में जितने गुण, धर्म या पर्याय हैं उतने ही उनके अध्यवसाय—निर्णायक दृष्टिकोण हैं। इमीलिए

1 बृहद् नयचक्र, 246

मन्वाण सहावाण, अत्यन्त पुण सुपरमसम्भाव ।

अत्यसहावा सन्वे, अत्यन्त मन्वभावगय ॥

2 प्रमाणनयतत्त्वालोक, 7116 ।

विश्वमेक मदविशेषादिति ।

3 प्रमाणनयतत्त्वालोक, 7124

यत् सत् तद् द्रव्य पर्यायो वा ।

नयवाद के आधार पर द्रव्य के किसी भी गुण पर आधारित विचार का समर्थन किया जा सकता है। समन्वय इस नयवाद की देन है, इसलिए यह अम नही होना चाहिए कि नयवाद विभिन्न दर्शनो के विचार-संकलन का प्रतिफलन है।

नैगमनय

द्रव्य अनन्त धर्मात्मक है किन्तु सर्वात्मक नहीं है। जीव द्रव्य में भी अनन्त धर्म है और अजीव द्रव्य में भी अनन्त धर्म हैं। जीव और अजीव में अत्यन्ताभाव है—जीव कभी अजीव नहीं होता और अजीव कभी जीव नहीं होता। इस अत्यन्ताभाव का हेतु उनके स्वरूप का वैशिष्ट्य है। जीव में चैतन्य नाम का विशिष्ट गुण है वह अजीव में नहीं है। अजीव द्रव्य के पांच प्रकार हैं

- (1) धर्मास्तिकाय गति गुण।
- (2) अधर्मास्तिकाय स्थिति गुण।
- (3) आकाशास्तिकाय—अवकाश गुण।
- (4) पुद्गल वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श गुण।
- (5) काल वर्तना गुण।

अजीव के ये विशिष्ट गुण जीव में नहीं। इन विशिष्ट गुणों के आधार पर जीव और अजीव का विभाग होता है। सामान्य गुणों के आधार पर जीव और अजीव की एकता स्थापित होती है और विशेष गुणों के आधार पर उनकी भिन्नता स्थापित होती है। द्रव्य नि स्वभाव नहीं है। उसका द्रव्यत्व बाहरी सबधों और देश-काल की अपेक्षाओं से प्रस्थापित नहीं है। प्रत्येक द्रव्य का अपना मौलिक स्वरूप है, अपना वैशिष्ट्य है। सबध और अपेक्षा से फलित होने वाले गुण उसे उपलब्ध होते हैं, पर वे उसके स्वरूप के निर्यायिक नहीं होते।

द्रव्य में धर्म होते हैं इसलिए उसे धर्मी कहा जाता है। धर्म दो प्रकार के होते हैं गुण और पर्याय। गुण सहभावी धर्म होते हैं और पर्याय क्रमभावी। चैतन्य जीव का सहभावी धर्म है। सुख, दुःख, हर्ष और शोक ये उसके क्रमभावी धर्म हैं। धर्म और धर्मी सर्वथा भिन्न नहीं है और सर्वथा अभिन्न नहीं है। धर्म धर्मी में ही होते हैं—इस आधार और आधेयभाव के कारण वे सर्वथा भिन्न नहीं हैं। धर्मी एक और धर्म अनेक इस दृष्टिकोण से वे सर्वथा अभिन्न नहीं हैं। उनमें अभेद और भेद—दोनों समन्वित हैं। इस समन्वय के आधार पर दो अध्यवसाय निमित्त होते हैं

1 जीव है यह अभेद-प्रधान अध्यवसाय है। इसमें 'ज्ञान' धर्म 'जीव' धर्मी से भिन्न विवक्षित नहीं है।

2 ज्ञानवान् जीव है यह भेद-प्रधान अध्यवसाय है। इसमें 'ज्ञान' धर्म 'जीव' धर्मी से भिन्न विवक्षित है।

अभेद-प्रधान दृष्टिकोण में धर्म गौण और धर्मी मुख्य होता है। भेद-प्रधान दृष्टिकोण में धर्म मुख्य और धर्मी गौण होता है।

द्रव्य में पर्यायों का चक्र चलता रहता है। वर्तमान क्षण में होने वाले पर्याय सत् होते हैं। भूत और भावी पर्याय असत् होते हैं। सत् पर्याय वस्तुस्पर्शी होता है और असत् पर्याय ज्ञाननिष्ठ होता है। जो पर्याय बीत चुका वह वस्तु में नहीं रहता, पर हमारे ज्ञान में रहता है। हमारे मस्तिष्क में किसी वस्तु के निर्माण की कल्पना उत्पन्न होती है और हम उसका काल्पनिक चित्र बना लेते हैं। वस्तु-जगत् में उसका अस्तित्व नहीं होता किन्तु हमारे ज्ञान में वह अवस्थित हो जाता है। सभी भूत और भावी पर्याय हमारे ज्ञान में ही होते हैं। सकल्प एक सचाई है, इसलिए उसके आधार पर उत्पन्न होने वाले अव्यवसाय हमारे व्यवहार का संचालन करते हैं। नैगमनय सकल्प की सचाई को भी स्वीकार करता है।

कार्य-कारण, आवार-आधेय आदि की दृष्टि से होने वाले उपचारों की प्रामाणिकता भी इसी नय के आधार पर सिद्ध की जाती है।

1 कार्य में कारण का उपचार

‘एक वर्ष का पौधा’ इसमें पौधे का परिणामन कार्य है। एक वर्ष का काल उसका कारण है। कार्य में कारण का उपचार कर पौधे को एक वर्ष का कहा जाता है।

2 कारण में कार्य का उपचार

हिंसा दुःख है। हिंसा दुःख का कारण है। कारण में कार्य का उपचार कर हिंसा को ही दुःख कहा जाता है।

3 आधार में आधेय का उपचार

वास्तव में जीव ही मोक्ष होता है। वे मुक्त जीव जिस लोकाग्र में रहते हैं, उपचार से उसे भी मोक्ष कहा जाता है।

4 आधेय में आधार का उपचार

मचान पर बैठे लोग चिल्लाते हैं। उपचार से कहा जाता है मचान चिल्लाता है।

धर्म और धर्मी तथा अवयव और अवयवी में सर्वथा भेद करने वाला दृष्टिकोण प्रस्तुत नय को मान्य नहीं है, इसलिए उसे नैगमाभास कहा जाता है। वैशेषिक धर्म और धर्मी में सर्वथा भेद मानते हैं, इसलिए उनका यह विचार नैगमाभास के उदाहरण के रूप में प्रस्तुत किया गया है।

ऋजुसूत्रनय

अनेक द्रव्यों के आधार पर अभेद और भेद के अध्यवसाय उत्पन्न होते हैं, वैसे ही एक द्रव्य में भी अभेद और भेद के अध्यवसाय उत्पन्न होते हैं। द्रव्य की अविच्छिन्नता के आधार पर अभेद का अध्यवसाय उत्पन्न होता है और कालक्रम से होने वाले पर्यायों के आधार पर भेद का अध्यवसाय उत्पन्न होता है। अतीत और अनागत पर्यायों की उपेक्षा कर प्रत्युत्पन्न पर्याय को स्वीकृति देने वाला अध्यवसाय ऋजुसूत्रनय है। इसे विविध आकारों में समझा जा सकता है।⁴

1 क्रियमाणकृत एक वस्त्र का निर्माण किया जा रहा है। यह दीर्घ-कालीन क्रिया है, किन्तु उसका जो अंश प्रत्युत्पन्न है वह कृत है। यदि प्रत्युत्पन्न अंश को कृत न माना जाए तो निर्माण के अंतिम क्षण में भी उसे निर्मित नहीं माना जा सकता। प्रथम क्षण में वस्त्र की सर्वांशत अनिष्पत्ति नहीं है। अतः जितनी निष्पत्ति है उसे कृत मानना चाहिए। यह प्रत्युत्पन्न क्षण से उत्पन्न होने वाला अध्यवसाय है।

2 निहंतुक विनाश उत्पन्न होना और नष्ट होना वस्तु का स्वभाव है। उत्पत्ति ही वस्तु के विनाश का हेतु है। वस्तु का स्वभाव ही ऐसा है कि पहले क्षण में वह उत्पन्न होती है और दूसरे क्षण में नष्ट हो जाती है। जो वस्तु उत्पत्ति-क्षण के अनन्तर नष्ट न हो तो फिर वह कभी नष्ट नहीं हो सकती।⁵ घट पत्थर आदि किसी दूसरी वस्तु के योग से फूटता है विनष्ट होता है, यह स्थूल जगत् का नियम है। सूक्ष्म जगत् में यह नियम घटित नहीं होता।

3 निहंतुक उत्पाद जो उत्पन्न हो रहा है वह अपनी उत्पत्ति के प्रथम क्षण में अपने कार्यभूत दूसरे क्षण को उत्पन्न नहीं करता। जो उत्पन्न हो चुका है वह दूसरे क्षण में विनष्ट हो जाता है, इसलिए अपने कार्यभूत दूसरे क्षण को उत्पन्न नहीं करता। पूर्वक्षण की सत्ता उत्तरक्षण की सत्ता को उत्पन्न नहीं करती। अतः उत्पाद का कोई हेतु नहीं है, वह स्वभाव से ही होता है।

4 वर्ण आदि 'पर्याय' द्रव्याश्रित नहीं होते कौआ काला नहीं है। वे दोनों अपने-अपने स्वरूप में हैं काला रंग काला है और कौआ कौआ है। यदि काले रंग को कौआ माना जाए तो भवरे आदि को भी काले होने के कारण कौआ मानना

4 तत्त्वार्थवार्त्तिक, 1133, कसायपाहुड, भाग 1, पृष्ठ 223-243।

5 कसायपाहुड, भाग 1, पृष्ठ 227 पर उद्धृत

जातिरेव हि भावाना, निरोधे हेतुरिष्यते।

यो जातश्च न च ध्वस्तो, नश्येत् पश्चात् स केन च ॥

होगा । यदि काला रंग कौए का स्वरूप हो तो फिर सफेद कौआ नहीं हो सकता कौए के लाल मांस, सफेद हड्डी और पीले पित्त को भी फिर काला मानना होगा । वस्तुतः ऐसा नहीं है, अतः काला रंग अपने स्वरूप में काला है और कौआ अपने स्वरूप में कौआ है ।

5 सामानाधिकरण्य का अभाव काले रंग और कौए में सामानाधिकरण्य—दो वर्गों का एक अधिकरण नहीं होता, क्योंकि विभिन्न शक्तियुक्त पर्याय ही अपना अस्तित्व रखते हैं, द्रव्य कुछ नहीं है । यदि काले रंग की प्रधानता में कौए को काला कहा जाए तो काले रंग की प्रधानता वाली कवली को भी कौआ कहना होगा ।

6 विशेषण-विशेष्यभाव नहीं होता दो भिन्न पर्यायों में विशेषण-विशेष्य का भाव मानने पर अव्यवस्था उत्पन्न होती है और अभिन्न पर्यायों में विशेषण-विशेष्यभाव होता नहीं ।

7 ग्राह्य-ग्राहकभाव नहीं होता ज्ञान के द्वारा असवद्ध अर्थ का ग्रहण नहीं होता । यदि असवद्ध अर्थ का ग्रहण माना जाए तो सभी पदार्थों का ग्रहण प्राप्त हो जाएगा । फिर ग्रहण की नियत व्यवस्था नहीं रहेगी । ज्ञान के द्वारा सवद्ध अर्थ का ग्रहण भी नहीं होता, क्योंकि ग्रहणकाल में वह रहता ही नहीं ।

8 वाच्य-वाचकभाव नहीं होता सवद्ध-अर्थ शब्द का वाच्य नहीं होता, क्योंकि उसके साथ सम्बन्ध ग्रहण किया जाता है तब शब्द-प्रयोगकाल में वह अतीत हो जाता है । असवद्ध अर्थ को शब्द का वाच्य मानने पर अव्यवस्था होती है । अतः असवद्ध अर्थ भी शब्द का वाच्य नहीं होता ।

अर्थ से शब्द की उत्पत्ति नहीं होती । उसकी उत्पत्ति तालु आदि से होती है, यह प्रत्यक्ष है । शब्द से अर्थ की उत्पत्ति नहीं होती । शब्द की उत्पत्ति से पहले ही अर्थ की उपलब्धि होती है ।

शब्द और अर्थ में तादात्म्यसम्बन्ध भी नहीं है । शब्द भिन्न देश में रहता है और अर्थ भिन्न देश में । शब्द ओत्रेन्द्रियग्राह्य है और अर्थ अन्य इन्द्रियो से भी ग्राह्य है । इस अधिकरण और करण (इन्द्रिय) के भेद की स्थिति में तादात्म्यसम्बन्ध हो नहीं सकता । यदि शब्द और अर्थ में तादात्म्यसम्बन्ध माना जाए तो अग्नि शब्द के उच्चारण से मुह के जल जाने का प्रसंग आता है ।

अर्थ की भाँति विकल्प भी शब्द का वाच्य नहीं है । अर्थ को शब्द का वाच्य मानने पर जिन दोषों का उद्भव होता है, विकल्प को शब्द का वाच्य मानने पर भी उन्ही दोषों की प्रसक्ति होती है ।

ऋजुसूत्रनय प्रत्युत्पन्न एकक्षणवर्ती पर्याय से उत्पन्न अध्यवसाय है । यह अतीत और अनागत को स्वीकृति नहीं देता । दो पर्यायों और सम्बन्धों को भी यह मान्य नहीं करता । प्रस्तुत अध्यवसाय लोक व्यवहार-सम्मत नहीं है । इस प्रश्न को उपस्थित कर यह बताया गया कि यह एक दृष्टिकोण है । लोक व्यवहार का प्रतिनिधित्व करने वाला दृष्टिकोण नैगमनय है ।⁶ व्यवहार सब नयों के समूह से सिद्ध होता है । एक नय के अध्यवसाय से उसकी सिद्धि की अपेक्षा नहीं होनी चाहिए ।⁷

ऋजुसूत्रनय से बौद्धों के क्षणिकवाद की तुलना की जाती है, किन्तु बौद्धदृष्टि सर्वनयसापेक्ष नहीं है इसलिए उसे ऋजुसूत्रनय के आभास के रूप में भी उदाहृत किया गया है ।⁸

शब्दनय

शब्द हमारे व्यवहार और ज्ञान का एक शक्तिशाली माध्यम है । मनुष्यसमाज ने उस (शब्द) में सकेत आरोपित किए हैं और उनके आधार पर उसमें अर्थबोध कराने की क्षमता निहित है । उसमें स्वाभाविक सामर्थ्य भी है । वह वक्ता के मुह से निकल कर ओता तक पहुंचता है । यह अभिव्यक्ति का सामर्थ्य अश्रुली आदि के सकेतों में भी है, पर शब्द में जितना स्पष्ट है उतना अन्य किसी में नहीं है, इसी लिए हम अर्थबोध के लिए शब्द का सहारा लेते हैं । शब्दों के आधार पर हमारे अध्यवसाय उत्पन्न होते हैं इसलिए नयशास्त्र में शब्द-रचना या वाक्य-रचना की बहुत सूक्ष्म मीमांसा की गई है । लौकिक शब्दशास्त्र में काल, कारक आदि के भिन्न होने पर भी वाक्य को भिन्न नहीं माना जाता किन्तु शब्दनय को यह मत स्वीकार्य नहीं है । उसका अध्यवसाय यह है कि काल आदि के द्वारा वाचक का भेद होने पर वाक्य-अर्थ भिन्न हो जाता है ।

कालभेद से अर्थभेद

जयपुर था ।

जयपुर है ।

जयपुर होगा ।

6 तत्त्वार्थवार्तिक, 133

सर्वसव्यवहारलोप इति चेत्, न, विषयमात्रप्रदर्शनात्, पूर्वनयवक्तव्यात् सव्यवहारसिद्धिर्भवति ।

7 सर्वार्थसिद्धि, 133

सर्वनयसमूहसाध्यो हि लोकसव्यवहार ।

8 प्रमाणनयतत्त्वालोक, 7130, 31

सर्वथा द्रव्यापलापी तदाभास । यथा — तयागतमतम् ।

अतीतकालीन, वर्तमानकालीन और भविष्यकालीन जयपुर एक नहीं हो सकते ।

लिंगभेद से अर्थभेद

मामने पहाड है ।

मामने पहाडी है ।

पहाड और पहाडी एक नहीं हो सकते ।

वचनभेद से अर्थभेद

मनुष्य जा रहा है ।

मनुष्य जा रहे हैं ।

जहां अर्थभेद विवक्षित होता है वही काल आदि के द्वारा शब्द का भेद किया जाता है । इसीलिए यह अव्यवसाय निर्मित होता है कि जहां काल आदि कृत शब्दभेद हो वहां अर्थभेद होना ही चाहिए ।

समभिरुद्धनय

समभिरुद्धनय का अव्यवसाय शब्दनय से सूक्ष्म है । इसके अनुसार एक वाच्य-अर्थ में अनेक वाचक-शब्दों का प्रयोग नहीं किया जा सकता । हम अर्थ के जिन पर्याय का बोध या प्रतिपादन करना चाहते हैं उसके लिए उसी पर्याय-प्रत्यायक शब्द का प्रयोग करते हैं । शब्दकोष में एकार्थक या पर्यायवाची शब्दों को मान्यता प्राप्त है, किन्तु प्रस्तुत नय उन्हें मान्य नहीं करता । यह नय इस सिद्धान्त की स्थापना करता है कि वाच्य-अर्थ की भिन्नता हुए बिना वाचक-शब्द की भिन्नता नहीं हो सकती । ऐसे कोई भी दो शब्द नहीं हैं जो एक ही वाच्य-अर्थ के लिए प्रयुक्त किए जा सकते हों । दो भिन्न शब्दों का एक वाच्य-अर्थ के लिए प्रयोग करने पर विरोध प्राप्त होता है । दो शब्दों की शक्ति समान नहीं होती । यदि उनकी शक्ति समान मानी जाए तो ये फिर दो नहीं होंगे । उन्हें एक ही मानना होगा, इसलिए भिन्न-भिन्न वाचक-शब्दों का प्रयोग भिन्न-भिन्न वाच्य-अर्थों के आधार पर ही किया जा सकता है ।

प्रश्न उपस्थित होता है कि शब्द वस्तु (अर्थ) का धर्म नहीं है, क्योंकि वह वस्तु से भिन्न है । शब्द की अर्थक्रिया वस्तु की अर्थक्रिया से भिन्न है । शब्द की उत्पत्ति का कारण वस्तु की उत्पत्ति के कारण से भिन्न है । शब्द और वस्तु में उपाय-उपेयभाव संवध है । शब्द के द्वारा वस्तु का बोध होता है इसलिए शब्द उपाय है और वस्तु उपेय है । शब्द और वस्तु का अभेद-संवध नहीं है तो फिर शब्द के भेद से वस्तु का भेद कैसे माना जा सकता है ?

इसका समाधान प्रमाण और सूर्य आदि प्रकाशी द्रव्यों के आलोक में खोजा जा सकता है । जैसे—

(1) प्रमाण का प्रमेय (वस्तु) के साथ अभेद सबध नहीं है फिर भी प्रमाण प्रमेय का निर्णय करता है । प्रमाण और प्रमेय में भेद होने पर भी यदि ग्राह्य-ग्राहक सबध स्वीकार किया जा सकता है तो शब्द और वस्तु की भिन्नता होने पर उनमें वाच्य-वाचक सबध क्यों नहीं स्वीकार किया जा सकता ?

(2) सूर्य, प्रदीप आदि प्रकाशी पदार्थ घट आदि प्रकाश्य वस्तुओं से भिन्न होते हुए भी उन्हें प्रकाशित करते हैं । प्रदीप और घट में भिन्नता होने पर भी यदि प्रकाश्य और प्रकाशक का सबध हो सकता है तो शब्द और वस्तु में वाच्य-वाचक, सबध क्यों नहीं हो सकता ?

शब्द और वस्तु में वाचक-वाच्यभाव सबध है इसलिए वाचक-शब्द का भेद होने पर वाच्य-अर्थ का भेद होना ही चाहिए ।

शब्द-भेद के आधार पर होने वाले अर्थ-भेद को इन रूपों में समझा जा सकता है ।

(क) यह मर्त्य है ।

(ख) यह पुरुष है ।

ये दोनों मनुष्य के पर्यायवाची शब्द हैं, किन्तु भिन्न-भिन्न पर्यायों के वाचक होने के कारण से एकार्थक नहीं हैं ।

(क) मनुष्य मरणधर्मा है इसलिए 'मर्त्य' है । यह शब्द मनुष्य की मरण-पर्याय का निर्वचन करता है ।

(ख) मनुष्य शरीर में रहता है (पुरि शोते-पुरुष) इसलिए 'पुरुष' है । यह शब्द मनुष्य के शरीर-पर्याय का निर्वचन करता है ।

(क) यह भागीरथी का प्रवाह है ।

(ख) यह हैमवती का स्रोत है ।

इन वाक्यों में भागीरथी और हैमवती—ये दोनों गंगा के पर्यायवाची शब्द हैं, किन्तु भिन्न-भिन्न पर्यायों के वाचक होने के कारण ये एकार्थक नहीं हैं ।

(क) गंगा भागीरथ के द्वारा प्रवाहित की गई, इसलिए वह भागीरथी है ।

(ख) गंगा का उत्स हिमालय पर्वत है, इसलिए वह हैमवती है ।

एवंभूतनय

अतीत और भावी पर्याय का बोध कराने वाले शब्द का प्रयोग समुचित नहीं है यह इस नय का अध्यवसाय है । अर्थबोध के लिए शब्द का प्रयोग वही होना चाहिए जो वर्तमान पर्याय (या क्रिया) का वाचक हो ।

अध्यापक विद्यार्थी को पढ़ा रहा है ।

इस वाक्य में अध्यापन क्रिया में परिणत व्यक्ति को अध्यापक कहा गया है, इसलिए यह समुचित प्रयोग है ।

अध्यापक भोजन कर रहा है ।

इस वाक्य में अध्यापक शब्द का प्रयोग समुचित नहीं है । वह भोजन की क्रिया में परिणत है इसलिए उसे अध्यापक नहीं कहा जा सकता है ।

नय की मर्यादा

द्रव्य सामान्य है और पर्याय विशेष । ये दो ही मूलभूत प्रमेय हैं । इन्हीं के आवार पर नय के दो मौलिक भेद किए गए हैं

- (1) द्रव्य या सामान्य बोध का अव्यवसाय द्रव्याधिकनय ।
- (2) पर्याय या विशेष बोध का अध्यवसाय पर्यायाधिकनय ।

नैगम, सग्रह और व्यवहार ये तीन द्रव्याधिकनय हैं । ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ और एवंभूत—ये चार पर्यायाधिकनय हैं ।

प्रथम चार नय अर्थश्रयी होने के कारण अर्थनय और अंतिम तीन शब्दाश्रयी होने के कारण शब्दनय कहलाते हैं । यह नयों के विभाजन की दूसरी मर्यादा है ।

नैगम नय मकल्पग्राही होने के कारण तथा भूत-भावी पर्याय वस्तु में नहीं रहते, ज्ञान में रहते हैं अतः वह ज्ञाननय भी है ।

नय के दो कार्य हैं अर्थबोध और अर्थ का प्रतिपादन । अर्थबोध की अपेक्षा से सभी नय ज्ञाननय हैं और अर्थ-प्रतिपादन की अपेक्षा से सभी नय शब्दनय हैं ।⁹

हम द्रव्य के पारमार्थिक स्वरूप या उपादान का निरूपण भी करते हैं और उसका निरूपण पर निमित्त से होने वाले पर्यायों के द्वारा भी करते हैं । प्रथम निरूपण निश्चयनय है और दूसरा व्यवहारनय ।

9 तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक, 1133

सर्वे शब्दनयास्तेन, परार्थप्रतिपादने ।

स्वार्थप्रकाशने मातुरिमे ज्ञाननया स्थिता ॥

अनेकान्त के मूल विभाग दो है प्रमाण और नय । प्रमाण सम्पूर्ण अर्थ का विनिश्चय करता है और नय अर्थ के एक अंश का विनिश्चय करता है । स्याद्वाद के द्वारा ज्ञात खड वस्तु के खड-खड का अध्यवसाय जब हम करते हैं तब नय-पद्धति का सहारा लेते हैं ।¹⁰ घड़े में भरे हुए समुद्र के जल को समुद्र भी नहीं कहा जा सकता और अन्तसमुद्र भी नहीं कहा जा सकता, किन्तु समुद्राश कहा जा सकता है । वैसे ही प्रमाण से उत्पन्न होने पर भी नय को प्रमाण भी नहीं कहा जा सकता । और अप्रमाण भी नहीं कहा जा सकता ।¹¹

नय अपना-अपना पक्ष प्रस्तुत करता है, दूसरे के पक्ष का खण्डन नहीं करता, इसीलिए वह नय है ।¹² दूसरे के पक्ष का खण्डन करने वाला निरपेक्ष होने के कारण दुर्नय हो जाता है ।

निरपेक्ष नय विवाद उत्पन्न करता है । सापेक्ष या समुदित नय सवाद उत्पन्न करता है ।

जैसे एक सूत्र में गु फित रत्न अपनी पृथक्-पृथक् सजाओ को मिटाकर रत्नावली की सजा को प्राप्त होते हैं, वैसे ही पृथक्-पृथक् अध्यवसाय वाले नय सापेक्षता के सूत्र में आवद्ध होकर अनेकान्त की सजा को प्राप्त होते हैं ।¹³

अनेकान्त का मर्मज्ञ नहीं कहता कि यह नय सत्य है और यह नय मिथ्या है । वह इस वास्तविकता की घोषणा करता है कि निरपेक्ष नय मिथ्या और सापेक्ष नय सत्य है ।

निक्षेप

निक्षेप विशिष्ट शब्द-प्रयोग की पद्धति है । एक शब्द अर्थ के अनेक पर्यायो तथा आरोपो को अभिव्यक्त करता है । उस अभिव्यक्ति के लिए एक ही शब्द अनेक

10 आप्तमीमांसा, 106

सधर्मणैव साव्यस्य, साधर्म्यदिविरोधत ।

स्याद्वादप्रविभक्तार्यविशेषव्यञ्जको नय ॥

11 तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक, 116

नाय वस्तु न चावस्तु, वस्त्वश कथ्यते यत ।

नासमुद्र समुद्रो वा, समुद्राशो यथोच्यते ॥

12 सन्मति प्रकरण, 1128

ग्लिययवयग्लिज्जसच्चा सव्वणया परवियालणे मोहा ।

ते उणा उ दिट्ठसमओ विभयइ सच्चे व अलिए वा ॥

13 सन्मति प्रकरण, 1122-25 ।

विशेषणो से विशेषित होता है । जैसे—नाम मनुष्य, स्थापना मनुष्य, द्रव्य मनुष्य, भाव मनुष्य ।

निक्षेप की पद्धति आगमयुग में ही विकसित हो चुकी थी । दर्शनयुग और प्रमाण—व्यवस्था युग में भी उसका उपयोग सतत होता रहा । अनेकार्थक शब्द के विवक्षित अर्थ की निर्णय—विधि अलंकारशास्त्र में वर्णित है, किन्तु एकार्थक शब्द के विवक्षित अर्थ की निर्णय—विधि केवल जैन आगमों के व्याख्या ग्रन्थों में ही उपलब्ध होती है । यह केवल तर्कशास्त्र के लिए ही उपयोगी नहीं है, किन्तु प्रत्येक शास्त्र के विवक्षित अर्थ को जानने के लिए इसकी विशेषण पद्धति बहुत मूल्य-वाप्त है ।

हमारे ज्ञान और व्यवहार का क्रमिक विकास इन प्रकार होता है सर्वप्रथम हम प्रमाण के द्वारा अखंड वस्तु का बोध करते हैं । तत् पश्चात् नय के द्वारा उसके खंड-खंड का बोध करते हैं । पहले ज्ञान सन्श्लेषणात्मक होता है फिर विश्लेषणात्मक । जब प्रमाण और नय के द्वारा पदार्थ ज्ञात हो जाता है तब उसका नामकरण किया जाता है । जैसे—जल धारण करने तथा विगिष्ट आकार वाले पदार्थ का घट नामकरण किया । घट पदार्थ और घट शब्द की सम्बन्ध-योजना होने पर पदार्थ घट शब्द का वाच्य और घट शब्द उसका वाचक हो जाता है । यह प्राथमिक प्रक्रिया है, किन्तु कालक्रम से शब्द का अर्थ-विस्तार होता जाता है । जलधारण की क्रिया से शून्य घट की प्रतिकृति या चित्र भी घट नाम से अभिहित होता है । घट की प्रथम अवस्था मृत्-पिंड और उसकी भग्नावस्था कपाल भी घट शब्द से अभिहित होता है । जब एक शब्द का अर्थ विस्तार हो जाता है तब इनका निर्णय आवश्यक हो जाता है कि प्रस्तुत प्रकरण में प्रयुक्त शब्द का विवक्षित अर्थ क्या है ? उस विवक्षित अर्थ को जानने के लिए ही नाम के साथ विशेषण जोड़कर उनमें भेद किया जाता है । यही निक्षेप की पद्धति है ।¹⁴

निक्षेप की शक्ति नहीं है । जो शब्द जितने अर्थों को प्रकाशित करता है, उतने ही उसके निक्षेप किए जा सकते हैं । कम से कम चार निक्षेप तो प्रत्येक शब्द के होते हैं । पदार्थ का कोई न कोई नाम होता है और कोई आकार भी होता है । उसके भूत-भावी पर्याय होते हैं और वर्तमान पर्याय भी होता है । अतः निक्षेप-चतुष्टयी स्वतः फलित होती है

1 नाम निक्षेप पदार्थ का नामाश्रित व्यवहार ।

2 स्थापना निक्षेप पदार्थ का आकाराश्रित व्यवहार ।

14 लघीयस्त्रय, 74, स्वोपज्ञविवृति

तदधिगताना वाच्यतामापन्नाना वाचकेषु भेदोपन्यास न्यास ।

3 द्रव्यनिक्षेप पदार्थ का भूत और भावी पर्यायाश्रित व्यवहार ।

4 भावनिक्षेप पदार्थ का वर्तमान पर्यायाश्रित व्यवहार ।

जिनभद्रगणि क्षमाश्रमण ने निक्षेप की व्याख्या भिन्न प्रकार से भी की है । उनके अनुसार पदार्थ की सज्ञा नाम निक्षेप है । उसका आकार स्थापना निक्षेप है । कारणरूप पदार्थ द्रव्यनिक्षेप है । कार्यरूप पदार्थ भावनिक्षेप है ।¹⁵ सज्ञाकरण, आकृतिकरण, कारण-व्यवस्था और कार्य-व्यवस्था—ये व्यवहार जगत् में अवतरित वस्तु के न्यूनतम पर्याय हैं । इसीलिए जो वस्तु है वह चतुष्पर्यायात्मक अवश्य ही होती है ।¹⁶

नय और निक्षेप

नय अर्थात्मक, ज्ञानात्मक और शब्दात्मक होते हैं, वैसे ही निक्षेप भी तीनों प्रकार के होते हैं ।¹⁷ नय ज्ञान है और निक्षेप व्यवहार है । इनमें विषय और विषयी का संबंध है

विषय	विषयी
↓	↓
नामनिक्षेप शब्दात्मक व्यवहार	शब्दनय ।
स्थापनानिक्षेप ज्ञानात्मक व्यवहार	सकल्पग्राही नैगमनय ।
द्रव्यनिक्षेप अर्थात्मक व्यवहार	नैगम, संग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्र । ¹⁸
भावनिक्षेप अर्थात्मक व्यवहार	शब्दनय ।

15 विशेषावश्यकभाष्य, गाय। 60 ।

अधवा वत्यभिघाण णाम ठवणा य जो तदागारो ।

कारणया से दव्व कज्जावण्ण तय भावो ॥

16 विशेषावश्यकभाष्य, गाय। 73

णामादि भेदसदृत्यबुद्धिपरिणामभावतो गण्यत ।

ज वत्थुमत्थि लोए चतुपज्जाय तय सव्व ॥

17 अवचनप्रवेश, 74

नयानुगतनिक्षेपैरुपायैर्भेदवेदने ।

विरचय्यार्थवाकप्रत्ययात्मभेदान् श्रुतार्पितान् ॥

18 ऋजुसूत्र नय दो प्रकार का होता है शुद्ध और अशुद्ध । शुद्ध ऋजुसूत्र नय प्रत्युत्पन्न पर्याय को ग्रहण करता है । अशुद्ध ऋजुसूत्र नय अनेक क्षणवर्ती व्यजनपर्याय को ग्रहण करता है । अतः द्रव्यनिक्षेप इसका विषय बन जाता है ।

अर्थ के नाम, रूप और विभिन्न पर्यायों को एक ही शब्द अभिहित करता है तब प्रकृत और अ-प्रकृत वाच्य का प्रश्न उपस्थित होता है । मिह का चित्राकन भी 'सिह' शब्द के द्वारा अभिहित होता है और जीवित मिह भी उसी शब्द के द्वारा अभिहित होता है । मिह का मृत शरीर भी मिह कहलाता है और मिह शब्द सुनते ही 'सिह-अर्थ' का बोध हो जाता है । इन प्रकार अर्थ की विभिन्न अवस्थाओं का शब्द में न्याय होता है । उन न्याय को विशेषण के द्वारा विशिष्ट कर प्रस्तुत का बोध कर लिया जाता है ।¹⁹

ज्ञान और ध्यान एक ही यात्रा के दो पड़ाव हैं । चल-ज्ञान के द्वारा पदार्थ जेय बनता है और अचल-ज्ञान के द्वारा वह ध्येय बनता है । ध्यान की पद्धति में भी निक्षेप बहुत उपयोगी है । कोई व्यक्ति नाम का आलवन लेकर ध्यान करता है तो कोई आकृति का आलवन लेकर । कोई भूत भावी पर्यायों का आलवन लेकर ध्यान करता है तो कोई वर्तमान पर्याय का आलवन लेकर ध्यान करता है । इस प्रकार एक ही अर्थ की अनेक अवस्थाएँ ध्येय बन जाती हैं ।²⁰

प्रतिकृति मूल अर्थ का प्रतिनिधित्व करती है, इसलिए नैगमनय उन ज्ञानात्मक अर्थ का मूल द्रव्य के माय अभेद मानता है । नाम वाच्य-अर्थ का बोध करता है इसलिए शब्दनय उस शब्दात्मक अर्थ का मूल अर्थ के माय अभेद मानते हैं । भूत और भावी पर्यायों का अर्थ में उपचार किया जाता है, इसलिए नैगम, नगह और व्यवहार नय मूल अर्थ के वर्तमान पर्याय के माय उनका अभेद मानते हैं । शब्दनय अर्थ के वर्तमान पर्याय को वास्तविक मानते हैं । इस प्रकार अर्थ की विभिन्न अवस्थाओं की अभिव्यक्ति के लिए होने वाले स-विशेषण शब्द प्रयोग को नयों की मान्यता प्राप्त होती है । इस प्रक्रिया में सगय, विपर्यय और अनिश्चय की स्थिति को पार कर हम शब्द के माध्यम से वक्ता के विवक्षित अर्थ को जान लेते हैं ।²¹

19 लघीयस्त्रय, 74, स्त्रोपजविवृति

अप्रस्तुतार्थापिकरणात् प्रस्तुतार्थव्याकरणान्च निक्षेप. फलवाच् ।

20 बृहद् नयचक्र, 270

द्वय विविहमहाव, जेष महावेण होइ न भेय ।

तस्स णिमित्त कीरड, एक्कपि य दव्व चउभेय ॥

21, धवला, 11119

सशये विपर्यये अनव्यवसाये वा स्थित तेभ्योऽपसार्य निश्चये
क्षिपतीति निक्षेप । अथवा बाह्यार्थविकल्पो निक्षेप । अप्रकृतनिराकरण-
द्वारेण प्रकृतप्ररूपको वा ।

1 एक नय का अभिप्राय दूसरे नय से भिन्न ही नहीं किन्तु विरोधी भी है। इस स्थिति में हम किसे सत्य मानें ? एक को सत्य मानने पर दूसरे को असत्य मानना ही होगा। दोनों विरोधी मतों को सत्य माना नहीं जा सकता। क्या सत्य भी नयों के आधार पर बटा हुआ है ?

1 द्रव्य सामान्य-विशेषात्मक होता है। उसका अन्वयी धर्म सामान्य और व्यतिरेकी धर्म विशेष कहलाता है। अन्वयी धर्म व्यतिरेकी धर्म से और व्यतिरेकी धर्म अन्वयी धर्म से सर्वथा भिन्न नहीं होता। इसलिए द्रव्य अन्वयी और व्यतिरेकी धर्मों की स्वाभाविक समन्विति है। अन्वयी धर्म ध्रुव होता है और व्यतिरेकी धर्म उत्पन्न एव नष्ट होता रहता है। प्रतिक्षण व्यतिरेकी धर्म उत्पन्न होता है। वह अपने से पूर्ववर्ती व्यतिरेकी धर्म का ध्वंस होने पर ही उत्पन्न होता है। इसलिए पूर्ववर्ती व्यतिरेकी धर्म कारण और उत्पन्न होने वाला व्यतिरेकी धर्म कार्य कहलाता है। अन्वयी धर्म भी उसका कारण होता है। सहकारी सामग्री भी कार्य की उत्पत्ति में निमित्त बनती है। यह वस्तु-स्थिति का निरूपण है। मनुष्य का मूचा चिन्तन या सत्य-बोध उक्त दो धर्मों (सामान्य और विशेष या अभेद और भेद या ध्रौव्य और पर्याय) के आधार पर होता है। नैगमनय सामान्याश्रित अभिप्राय है, इसलिए वह कारण में कार्य का सद्भाव स्वीकार करता है अर्थात् वह सत्कार्यवाद को स्वीकृति देता है। अन्वयी धर्म के आधार पर इससे भिन्न चिन्तन नहीं हो सकता। अन्वयी धर्म जैसे द्रव्य की वास्तविकता है, वैसे ही व्यतिरेकी धर्म भी उसकी वास्तविकता है। ऋजुसूत्रनय विशेषाश्रित अभिप्राय है, इसलिए वह कार्य-कारणभाव को स्वीकार नहीं करता अर्थात् वह असत्कार्यवाद को स्वीकृति देता है। एक नय सत्कार्यवाद को स्वीकृति देता है और दूसरा असत्कार्यवाद को। यह उनकी स्वच्छन्द कल्पना नहीं है। वस्तु-जगत् में ऐसा घटित होता है, इसीलिए ये दोनों वस्तु-आश्रित विकल्प हैं। अन्वयी धर्म भी वस्तु-आश्रित है और व्यतिरेकी धर्म भी वस्तु-आश्रित है। अन्वयी धर्म शाश्वत और व्यजन-पर्याय दीर्घकालीन होता है, इसलिए उनमें कार्य-कारणभाव घटित होता है। अर्थ-पर्याय क्षणवर्ती है, इसलिए उसमें कार्य-कारणभाव घटित नहीं होता। ये दोनों विकल्प दो भिन्न तथ्यों पर आधारित हैं और दोनों वास्तविकताएँ हैं। इसीलिए उन दोनों (वास्तविकताओं) को दो नय भिन्न-भिन्न रूप में (जिसमें जैसा घटित है उसी रूप में) जानते और प्रतिपादित करते हैं। नय ज्ञानात्मक हैं। उनका काम ज्ञेय का निर्माण करना नहीं किन्तु ज्ञेय को पर्यायरूप में जानना और निरूपित करना है। सत्य नयों के आधार पर विभक्त नहीं है किन्तु नय वास्तविकताओं के आधार पर विभक्त है। निरपेक्ष नयवादी दर्शन या तो सामान्याश्रित विकल्प को सत्य मानते हैं या विशेषाश्रित विकल्प को सत्य मानते हैं। इसलिए कुछ दर्शन केवल सत्कार्यवादी हैं और कुछ केवल असत्कार्यवादी। जैन-दर्शन अन्वयी और व्यतिरेकी धर्मों की सापेक्षता के आधार पर उनसे फलित

होने वाले नयो को भी सापेक्ष मानता है। इसलिए वह सत्कार्यवाद और असत्कार्यवाद दोनों को सापेक्षसत्य मानता है। इन दोनों में प्रतीत होने वाले विरोध का वह सापेक्षता के आधार पर परिहार करता है। अन्वयी धर्म की अपेक्षा से सत्कार्यवाद वास्तविकता है और व्यतिरेकी धर्म की अपेक्षा से असत्कार्यवाद वास्तविकता है। दोनों वास्तविकताओं के दो आधार हैं और वे दोनों सापेक्ष हैं एक ही द्रव्य के अंग हैं, अपनी-अपनी मर्यादाओं में रहते हैं, इसलिए वे विरोधी नहीं हैं। जब दोनों तथ्य विरोधी नहीं हैं तब उनके आधार पर होने वाला विकल्प विरोधी कैसे हो सकता है? जहाँ विरोध की आशका हो वहाँ इस अपेक्षा को ध्यान में लेना आवश्यक है कि यह विचार अन्वयी धर्माश्रित है और यह विचार व्यतिरेकी धर्माश्रित है। इस दृष्टिकोण से देखने पर विरोध की प्रतीति सहज ही निरस्त हो जाती है।

2 साध्य कूटस्थनित्यवादी है और बौद्ध क्षणिकवादी है। इस आधार पर द्रव्यायिक और पर्यायायिक नयो की योजना नहीं की गई। किन्तु द्रव्य ध्रौव्य और उत्पाद-व्यय की समन्विति है—ध्रौव्य से उत्पाद-व्यय और उत्पाद-व्यय से ध्रौव्य स्वतन्त्ररूप में कही भी प्राप्त नहीं होता, इस आधार पर द्रव्यायिक और पर्यायायिक नयो की योजना हुई है। वे इस तथ्य के बोधक हैं कि द्रव्य का ध्रौव्य अश नित्य है अपरिवर्तनशील है और उसका उत्पाद-व्यय अश अनित्य है परिवर्तनशील है। नयो के आधार पर द्रव्य की नित्यता और अनित्यता की स्थापना नहीं है किन्तु द्रव्य में उपलब्ध नित्यत्व और अनित्यत्व धर्मों के आधार पर नयो की योजना की गई है।

3 अभेद और भेद द्रव्य के स्वगत धर्म है। द्रव्यायिक नय अभेद का बोधक है और पर्यायायिक नय भेद का। द्रव्य का जो सदृश-परिणाम-प्रवाहरूप-भेद एक शब्द का वाच्य बनकर व्यवहार्य होता है, वह द्रव्य का व्यजन-पर्यायि है। जो भेद अंतिम होने के कारण अविभाज्य या अविभाज्य जैसा प्रतीत होता है, वह द्रव्य का अर्थ-पर्यायि है। द्रव्य व्यक्तिरूप में एक और अखंड होता है। अपने अर्थ-पर्यायो और व्यजन-पर्यायो से खंडित होकर वह अनेक या अनन्त हो जाता है। एक पुरुष जन्म में मृत्यु पर्यन्त 'पुरुष' शब्द के द्वारा ही वाच्य होता है। व्यजन-पर्यायि की अपेक्षा से उस पुरुष में द्रष्टा को सदा पुरुष की ही प्रतीति होती है। यह द्रव्य का अभेद है। उस पुरुष में बाल, यौवन आदि अनेक भेद होते हैं। वाच्य अवस्था भी विभाज्य होती है, जैसे दूधमुहा वच्चा, तीन वर्ष का वच्चा आदि-आदि।

इस प्रकार व्यजन-पर्यायि अभेद और भेद अर्थात् एकता और अनेकता — दोनों को प्रस्थापित करता है।

4 उपनिषदों में 'स एष नेति नेति' के द्वारा परमार्थ सत्ता को अनिर्वचनीय बतलाया गया है। आचाराग सूत्र में बतलाया गया है कि आत्मा अपद है, इसलिए वह किसी पद के द्वारा वाच्य नहीं है।²² भगवान् बुद्ध ने भी आत्मा, परलोक आदि को अव्याकृत कहा है। द्रव्य के स्वभाव का विश्लेषण करने पर ज्ञात होता है कि यह अवाच्यता उसके एक धर्म से सापेक्ष है। दूसरे धर्म की दृष्टि से वह वाच्य भी है। अर्थ-पर्याय क्षणवर्ती और सूक्ष्म होने के कारण शब्द का विषय नहीं बनता। अतः अर्थ-पर्याय की अपेक्षा से द्रव्य अवाच्य है। व्यजन-पर्याय दीर्घकालीन और स्थूल तथा सदृश-परिणाम-प्रवाह का जनक होने के कारण शब्द का विषय बनता है। अतः व्यजन-पर्याय की अपेक्षा से द्रव्य वाच्य है।

- इस चर्चा से यह समझा जा सकता है कि नयों की योजना का मूल आधार द्रव्य का मौलिक रूप और उसका पर्याय-समूह है। ये नय न तो दूसरों के मतों का सकलन हैं और न ऐच्छिक विकल्प।

2 क्या 'वन्ध्यापुत्र'—इसके लिए भी कोई नय है ?

'वन्ध्यापुत्र'—यह एक विकल्प है। कोई भी विकल्प अपेक्षाशून्य नहीं होता। असत् की हम कल्पना नहीं कर सकते। वन्ध्या असत् नहीं है और पुत्र भी असत् नहीं है। आकाश भी असत् नहीं है और कुसुम भी असत् नहीं है। ये योगज-विकल्प हैं। पुत्र एक सचाई है। उसकी अपेक्षा से 'वन्ध्यापुत्र' एक अभावात्मक विकल्प है। कुसुम एक सचाई है। उसके आधार पर 'आकाशकुसुम' एक अभावात्मक विकल्प है। वन्ध्या के पुत्र नहीं होता किन्तु वास्तव में यदि पुत्र नहीं होता तो 'वन्ध्यापुत्र'—यह विकल्प भी नहीं बनता। आकाश के कुसुम नहीं होता किन्तु कहीं भी यदि कुसुम नहीं होता तो 'आकाशकुसुम' यह विकल्प भी नहीं बनता। इसलिए ये भाव-सापेक्ष अभावात्मक विकल्प हैं। नैगम नय सकल्पग्राही होने के कारण इन उपचरित सत्तों की भी व्याख्या करता है।

स्याद्वाद और सप्तभंगी न्याय

स्याद्वाद 'स्यात्' और 'वाद' इन दो शब्दों से निष्पन्न है। 'स्यात्' शब्द तिङन्त प्रतिरूपक निपात है। उसके 'अनेकान्त, विधि, विचार आदि अनेक अर्थ होते हैं। यहाँ उसका 'अनेकान्त' अर्थ विवक्षित है।¹ यह क्वचित् (देश) और कदाचित् (काल) के अर्थ में भी प्रयुक्त होता है।² संभावना और सशय के अर्थ में भी इसका प्रयोग मिलता है। स्याद्वाद में 'स्यात्' शब्द का प्रयोग सशय के अर्थ में नहीं है। यह अनेकान्त के अर्थ में है और अनेकान्त अनन्त धर्मात्मक वस्तु का निश्चयात्मक ज्ञान है। इसलिए 'स्यात्' शब्द भी निश्चित अर्थ वाला है।³ संभावना और सापेक्षता उसके साथ जुड़े हुए हैं।

'स्यात्' शब्द का प्रयोग किये बिना इष्ट धर्म की विधि और अनिष्ट धर्म का निषेध नहीं किया जा सकता, इसलिये पदार्थ का प्रतिपादन करने वाली प्रत्येक वाक्य-पद्धति के साथ 'स्यात्' शब्द का प्रयोग किया जाता है।⁴ जहाँ उसका साक्षात् प्रयोग नहीं होता वहाँ वह गम्य होता है। वह दो अर्थों को सूचित करता है

1 विधिशून्य निषेध और निषेधशून्य विधि नहीं हो सकती।

2 अन्वयी धर्म (ध्रौव्य या सामान्य) और व्यतिरेकी धर्म (उत्पाद और व्यय या विशेष) - ये दोनों सापेक्ष हैं। ध्रौव्यविहीन उत्पाद-व्यय और उत्पाद-व्यय-विहीन ध्रौव्य कही भी उपलब्ध नहीं होता।

1 तत्त्वार्थवार्तिक, 4/42

स च लिङन्त (तिङन्त) प्रतिरूपको निपात । तस्यानेकान्तविविविचारादिषु बहुष्वयेषु मभवत्सु इह विवक्षावशात् अनेकान्तार्थो गृह्यते ।

2 कसायपाहुड, भाग 1, पृष्ठ 370

मियासद्दो एणवायत्तादो जदि वि अरोगेसु अत्येसु वट्टदे, तो वि एत्थ कत्य वि काले देसे त्ति एदेसु अत्येसु वट्टमाणो धेतव्वो ।

3 तत्त्वार्थवार्तिक, 1/6

स्याद्वादो निश्चितार्थ अपेक्षितयायातथ्यवस्तुवादित्वात् * * *

4 न्यायकुमुदचन्द्र, भाग 2, पृष्ठ 694

स्यात्कारमन्तरेण इष्टानिष्टयोर्विविनिषेधानुपपत्तेः ।

वस्तु का स्वरूप सर्वात्मक नहीं है, इसलिए स्वरूप से उसकी विधि और पर-रूप से उसका निषेध प्राप्त होता है ।

उत्पाद और व्यय का क्रम चलता रहता है । इसलिए उत्पन्न पर्याय की अपेक्षा से वस्तु की विधि और अनुत्पन्न या विगत पर्याय की अपेक्षा से उसका निषेध किया जाता है ।

पादरी निकोलस के अनुसार इन्द्रिय-प्रत्यक्ष द्वारा होने वाला वस्तु का सवेदन विधानात्मक होता है, निषेधात्मक नहीं होता । अनुमान विध्यात्मक और निषेधात्मक दोनों होता है । स्याद्वाद का सिद्धान्त यह है कि विधि और निषेध वस्तुगत धर्म हैं । हम अग्नि का प्रत्यक्ष करते हैं, इसलिए उसकी विधि का अर्थ होता है कि अमुक देश में अग्नि है । हम धूम के द्वारा अग्नि का अनुमान करते हैं तब साधक-हेतु मिलने पर अमुक देश में उसकी विधि और बाधक-हेतु मिलने पर उसका निषेध करते हैं किन्तु स्याद्वाद का विधि-निषेध वस्तु के देश-काल से सबद्ध नहीं है । वह उसके स्वरूप-निर्धारण से सबद्ध है । अग्नि जब कभी और जहाँ-कहीं भी होती है वह अपने स्वरूप से होती है, इसलिए उसकी विधि उसके घटको पर निर्भर है और उसका निषेध उन तत्त्वों पर निर्भर है जो उसके घटक नहीं हैं । वस्तु में विधि और निषेध ये दोनों पर्याय एक साथ होते हैं । विधि-पर्याय होता है इसलिए वह अपने स्वरूप में रहती है और निषेध-पर्याय होता है इसलिए उसका स्वरूप दूसरो से आक्रान्त नहीं होता । यही वस्तु का वस्तुत्व है ।⁵ इस स्वरूपगत विशेषता की सूचना 'स्यात्' शब्द देता है ।

स्याद्वाद को 'विभज्यवाद'⁶ और 'भजनावाद'⁷ भी कहा जाता है । भगवान् महावीर ने कहा —मुनि विभज्यवाद का प्रयोग करें, तत्त्व-निरूपण में जितने विकल्प संभव हों उन सब विकल्पों का प्रयोग करें, एकांगी दृष्टि से तत्त्व का निरूपण न करें । महावीर स्वयं भी अनेक प्रश्नों के उत्तर विभज्यवाद की पद्धति से देते थे । जयन्ती ने पूछा भते । सोना अच्छा है या जागना अच्छा है ।

महावीर ने कहा 'जयन्ती । कुछ जीवों का सोना अच्छा है और कुछ जीवों का जागना अच्छा है ।'

5 तत्त्वार्थवार्त्तिक, 1/6

स्वपरात्मोपादानापोहनव्यवस्थापाद्य हि वस्तुनो वस्तुत्वम् ।

6 सूयगडो, 1114122 ।

7 कसायपाहुड, भाग, 1, पृष्ठ 281 ।

‘भते ! यह कैसे ?

‘जो जीव अवर्मी हैं उनका सोना अच्छा और जो धर्मी हैं उनका जागना अच्छा है ।’⁸

सोना ही अच्छा है या जागना ही अच्छा है यह एकांगी उत्तर होता । महावीर ने इस प्रश्न का उत्तर विभाग करके दिया, एकाङ्गी दृष्टि से नहीं दिया ।

‘द्रव्य से गुण अभिन्न हैं’, यदि इस नियम को स्वीकृति दी जाए तो द्रव्य और गुण दो नहीं रहते, एक हो जाते हैं । फिर ‘द्रव्य मे गुण’—इस प्रकार की वाक्य-रचना नहीं की जा सकती ।

द्रव्य से गुण भिन्न है, यदि इस नियम को स्वीकृति दी जाए तो ‘यह गुण इस द्रव्य का है’ इस प्रकार की वाक्य-रचना नहीं की जा सकती । मज्जावाद के अनुसार अभेद और भेद का एकांगी नियम स्वीकृत नहीं होता । उसमें अभेद और भेद—दोनों की स्वीकृति होती है । द्रव्य और गुण का अभेद मानने पर उनमें विशेषण-विशेष्य-भाव नहीं हो सकता । यह आशंका मज्जावाद में मापेक्ष दृष्टिकोण से समाहित हो जाती है । नील उत्पल—इस वाक्य में ‘उत्पल’ विशेष्य और ‘नील’ विशेषण है । नील गुण उत्पल से अभिन्न है, फिर भी उनमें विशेष्य-विशेषणभाव है । ‘दाढीवाला मनुष्य आ रहा है’—इस वाक्य-रचना में ‘मनुष्य’ विशेष्य और ‘दाढीवाला’ विशेषण है । विशेषण विशेष्य से कथंचिद् पृथक्भूत होता ही है । इसलिए द्रव्य और गुण में कथंचिद् भेदाभेद मानने में विशेष्य-विशेषणभाव सवध बाधा उपस्थित नहीं करता ।

विषेय प्रतिषेध्य से विरुद्ध नहीं है । यह स्याद्वाद की मर्यादा है । जो द्वन्द्व (युगल) विरोधी प्रतीत होते हैं, उनमें परस्पर अविनाभाव सवध है । इस स्थापना के आधार पर अनेकान्त का सिद्धान्त अनन्त विरोधी युगलों को युगपत् रहने की स्वीकृति देता है । अनेकान्तात्मक अर्थ की प्रतिपादक वाक्य-पद्धति स्याद्वाद है । प्रस्तुत वाक्य-रचना में विविध, निषेध आदि अनेक विकल्पो द्वारा वस्तुतत्त्व का नियमन किया जाता है । इस विषय को सप्तमगी के प्रयोग से समझा जा सकता है

स्यात् अस्ति एव घट कथंचिद् घट है ही ।

स्यात् नास्ति एव घट कथंचिद् घट नहीं ही है ।

स्यात् अस्ति एव घट स्यात् नास्ति एव घट —कथंचिद् घट है ही और कथंचिद् घट नहीं ही है ।

स्यात् अवक्तव्य एव घट —कथंचित् घट अवक्तव्य ही है ।

स्यात् अस्ति एव घट स्यात् अवक्तव्य एव घट कथंचिद् घट है ही और कथंचित् घट अवक्तव्य ही हैं ।

स्यात् नास्ति एव घट स्यात् अवक्तव्य एव घट —कथंचिद् घट नहीं ही है और कथंचित् घट अवक्तव्य ही है ।

स्यात् अस्ति एव घट स्यात् नास्ति एव घट स्यात् अवक्तव्य एव घट.

कथंचिद् घट है ही, कथंचित् घट नहीं ही है और कथंचिद् घट अवक्तव्य ही है ।

सप्तभगी की वाक्य-रचना में 'स्यात्' शब्द अनेक धर्मात्मक घट के अस्तित्व धर्म का मुख्य रूप से प्रतिपादन करता है और उसमें विद्यमान शेष धर्मों का गौरा कर देता है, उनकी विवक्षा नहीं करता ।

'एवकार' का प्रयोग विवक्षित धर्म के प्रति निश्चयात्मक दृष्टिकोण देता है । सामान्यतः कहा जाता है कि स्याद्वाद में 'ही' के स्थान से 'भी' का प्रयोग करना चाहिए, किन्तु कुछ गहरे में जाए तो यह बहुत अर्थवान् नहीं है । 'एवकार' (ही) का प्रयोग किए बिना विवक्षित धर्म का निश्चय ही नहीं हो सकता । यदि सापेक्षता न हो तो 'ही' का प्रयोग एकांगी दृष्टिकोण बना देता है । किन्तु सापेक्षता सूचक स्यात्-शब्द का प्रयोग होने पर 'ही' का प्रयोग एकांगी दृष्टिकोण नहीं देता, केवल विवक्षित धर्म की असदिग्धता जताता है ।

'एवकार' के प्रयोग के तीन प्रयोजन होते हैं

- 1 अयोग का व्यवच्छेद असवध की निवृत्ति ।
- 2 अन्ययोग का व्यवच्छेद दूसरे के सबध की निवृत्ति ।
- 3 अत्यन्तायोग का व्यवच्छेद —अत्यन्त असवध की निवृत्ति ।

'शस्त्र पाण्डुर एव'—शस्त्र श्वेत ही है । इस वाक्य में अयोग का व्यवच्छेद है । सद्भाव-विषयक शका की निवृत्ति के लिए विशेषण के साथ 'एवकार' का प्रयोग किया जाता है । किसी का प्रश्न हो कि शस्त्र श्वेत होता है या नहीं' तब उसके उत्तर में यह कहा जाता है कि शस्त्र श्वेत ही होता है ।

'पार्थ एव धनुर्धरः' अर्जुन ही धनुर्धारी है । इस वाक्य में अन्ययोग का व्यवच्छेद है । अर्जुन के धनुर्धारी होने में किसी को संशय नहीं है किन्तु अर्जुन जैसा कोई दूसरा धनुर्धारी है या नहीं—इस साधारण सद्भाव विषयक शका की निवृत्ति के लिए विशेष्य के साथ 'एवकार' का प्रयोग किया जाता है ।

‘नील कमलमस्त्येव’ — नील कमल होता ही है। इस वाक्य में अत्यन्त-अयोग का व्यवच्छेद है। पूर्ण सद्भाव की विविधता सर्वथा अयोग विषयक शर्तों की निवृत्ति के लिए क्रिया के साथ ‘एवकार’ का प्रयोग किया जाता है।

‘स्यात् अस्ति एव घट’ कथंचिद् घट है ही। इस वाक्य में ‘घट’ विशेष्य और ‘अस्ति’ विशेषण है। ‘एवकार’ विशेषण के साथ जुड़कर घट के अस्तित्व धर्म का अवधारण करता है। यदि इस वाक्य में ‘स्यात्’ का प्रयोग नहीं होता तो ‘अस्तित्व-एकान्तवाद’ का प्रमग आ जाता। वह इष्ट नहीं है। क्योंकि घट में केवल अस्तित्व धर्म नहीं है उसके अतिरिक्त अन्य धर्म भी उसमें हैं। ‘स्यात्’ शब्द का प्रयोग इस आपत्ति को निरस्त कर देता है। ‘एवकार’ के द्वारा सीमित अर्थ को वह व्यापक बना देता है। विवक्षित धर्म का अमदिग्ध प्रतिपादन और अविवक्षित अनेक धर्मों का सग्रहण इन दोनों की निष्पत्ति के लिए ‘स्यात्कार’ और ‘एवकार’ का समन्वित प्रयोग किया जाता है।

सप्तमरी के प्रथम भग में विवि की और दूसरे में निषेध की कल्पना है। प्रथम भग में विवि प्रधान है और दूसरे में निषेध। शब्द के द्वारा विवक्षित धर्म प्रधान और जो गम्यमान होता है (शब्द द्वारा विवक्षित नहीं होता) वह गौण होता है।

वस्तु स्वरूपशून्य नहीं है इसलिए विवि की प्रधानता से उसका प्रतिपादन किया जाता है और वह सर्वात्मक नहीं है इसलिए निषेध की प्रधानता में उसका प्रतिपादन किया जाता है। विवि जैसे वस्तु का धर्म है वैसे ही निषेध भी वस्तु का धर्म है। स्व-द्रव्य की अपेक्षा घट का अस्तित्व है। यह विधि है। पर द्रव्य की अपेक्षा घट का नास्तित्व है। यह निषेध है। इसका अर्थ हुआ कि निषेध अपेक्षिक पर्याय है—दूसरे के निमित्त से होने वाला पर्याय है। किन्तु वस्तुतः ऐसा नहीं है। निषेध की शक्ति द्रव्य में निहित है। द्रव्य यदि अस्तित्वधर्मा हो और नास्तित्वधर्मा न हो तो वह अपने द्रव्यत्व को बनाए नहीं रख सकता। निषेध ‘पर’ की अपेक्षा से व्यवहृत होता है, इसलिए उसे आपेक्षिक या पर-निमित्तक पर्याय कहते हैं। वह वस्तु के सुरक्षा-कवच का काम करता है, एक के अस्तित्व में दूसरे को मिश्रित नहीं होने देता। ‘स्व-द्रव्य की अपेक्षा से घट है’ और ‘पर-द्रव्य की अपेक्षा घट नहीं है’ ये दोनों विकल्प इस सचाई को प्रगट करते हैं कि घट सापेक्ष है। वह सापेक्ष है इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि जिस क्षण में उसका अस्तित्व है, उस क्षण में उसका नास्तित्व नहीं है। या जिस क्षण में उसका नास्तित्व है, उस क्षण में उसका अस्तित्व नहीं है। अस्तित्व और नास्तित्व (विवि और निषेध) — दोनों युगपत् है। किन्तु एक क्षण में एक साथ दोनों का प्रतिपादन कर सके, ऐसा कोई शब्द नहीं है। इसलिए युगपत् दोनों धर्मों का बोध कराने के लिए अवक्तव्य भग का प्रयोग होता

है। इसका तात्पर्य यह है कि दोनों धर्म एक साथ हैं, किन्तु उनका कथन नहीं किया जा सकता।

अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य—ये तीन मूल भग है। शेष चार भग भग-रचना की गणितीय पद्धति से निष्पन्न होते हैं। आगमयुग में तीन भगों का प्रयोग अधिक मिलता है। सात भगों का प्रयोग भी कुछ निरूपणों से फलित होता है।⁹

गौतम ने पूछा 'भते । द्विप्रदेशी स्कध आत्मा है, अनात्मा है या अवक्तव्य ?'

महावीर ने कहा 'गौतम । द्विप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है, स्यात् अनात्मा है और स्यात् अवक्तव्य है।'

गौतम—'भते । यह कैसे ?'

महावीर 'गौतम । स्व की अपेक्षा वह आत्मा है, पर की अपेक्षा वह अनात्मा है और दोनों की अपेक्षा वह अवक्तव्य है।'

प्रश्न की इस श्रृंखला में चार भग और फलित होते हैं

- 1 द्विप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है, स्यात् आत्मा नहीं है ।
- 2 द्विप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है, स्यात् अवक्तव्य है ।
- 3 द्विप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा नहीं है, स्यात् अवक्तव्य है ।
सातवा भग त्रिप्रदेशी स्कध से फलित होता है
- 4 त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है, स्यात् आत्मा नहीं है, स्यात् अवक्तव्य है ।

वस्तु भावाभावात्मक है। उस भावाभाव धर्म के आधार पर उक्त सप्तभगों की रचना हुई है। वह सामान्य-विशेषात्मक, नित्यानित्यात्मक, वाच्यावाच्यात्मक भी है। इनमें से प्रत्येक युगल की सप्तभगिया बनती है। उदाहरणस्वरूप प्रत्येक के तीन-तीन भग प्रस्तुत हैं

- 1 स्यात् सद्दश एव घट - कथंचित् घट सद्दश ही है ।
स्यात् विसद्दश एव घट - कथंचित् घट विसद्दश ही है ।
स्यात् अवक्तव्य एव घट. - कथंचित् घट अवक्तव्य ही है ।
- 2 स्यात् नित्य एव घट - कथंचित् घट नित्य ही है ।
स्यात् अनित्य एव घट - कथंचित् घट अनित्य ही है ।
स्यात् अवक्तव्य एव घट - कथंचित् घट अवक्तव्य ही है ।

- 3 स्यात् वाच्य एव घट. - कथंचित् घट वाच्य ही है।
 स्यात् अवाच्य एव घट कथंचित् घट अवाच्य ही है।
 स्यात् अवक्तव्य एव घट — कथंचित् घट अवक्तव्य ही है।

वस्तु में जितने धर्म होते हैं उतनी ही सप्तभगिया होती हैं। नित्य अनित्य का और अनित्य नित्य का विरोधी है, फिर एक ही घट नित्य और अनित्य दोनों कैसे हो सकता है ? इस विरोध में सापेक्षता के द्वारा समन्वय स्थापित किया जाता है।

इस पूर्व छठी-पाचवीं शताब्दी में होने वाले हेरेक्लीडस (Heraclitus) ने विरोध को समन्वय का जनक माना है। उनके अनुसार 'जब धनुष से बाण चलाया जाता है तो चलाने वाले के दोनों हाथ विरोधी दिशाओं में खिंचते हैं, किन्तु लक्ष्य उनका एक ही है। वीणा के तार भिन्न-भिन्न रीति से खींचे जाते हैं और तब भी विभिन्न स्वर एक ही राग को उत्पन्न करते हैं। अतः विरोध समन्वय का जनक है।¹⁰ वे क्षण-भगवादी थे इसलिए उन्होंने यह प्रतिपादित किया कि प्रत्येक वस्तु परिवर्तनशील होने के कारण सापेक्ष है। क्योंकि क्षणिकवस्तु का सापेक्ष होना अनिवार्य है। हम हैं भी और नहीं भी हैं। हम सत् भी हैं और असत् भी हैं और सत्-असत्-अनिवर्चनीय भी। जितने भी द्वन्द्व हैं सब सापेक्ष हैं।

हेरेक्लीडस का सापेक्षवाद क्षणिकवाद पर आवृत है। जैन दर्शन के सापेक्षवाद का स्वरूप इससे भिन्न है। उनके अनुसार क्षणिकता अक्षणिकता की अपेक्षा रखती है और अक्षणिकता क्षणिकता की अपेक्षा रखती है। उन दोनों का योग ही वस्तु का स्वरूप बनता है। केवल परिवर्तन या क्षणिकता का दृष्टिकोण एकांगी है। उसके आवार पर सापेक्षता का सिद्धान्त स्थापित नहीं किया जा सकता। दो विरोधी धर्मों की युगपत् सत्ता में ही सापेक्षता के सिद्धान्त की स्थापना की जा सकती है। आचार्य अमृतचन्द्र ने गोपी के दृष्टान्त द्वारा सापेक्षता को समझाया है। जैसे गोपी विलौना करते समय दाएँ हाथ को पीछे ले लाती है और बाएँ हाथ को आगे लाती है, फिर बाएँ हाथ को पीछे ले जाती है और दाएँ हाथ को आगे लाती है, इस क्रम में उभे नवनीत मिलता है। स्याद्वाद भी इसी प्रकार प्रधान धर्म को आगे लाता है और गौण धर्म को पीछे ले जाता है। फिर गौण धर्म को प्रधान बनाकर आगे लाता है और प्रधान धर्म को गौण बनाकर पीछे ले जाता है। विरोधी दिशा में जाने वाले उन प्रधान और गौण धर्मों में सापेक्षता होती है।¹¹

10 पारश्चात्य दर्शन, पृष्ठ 5, 6।

11 पुरुषार्थमिद्धयुपाय, श्लोक 225

एकेनाकर्षन्ती श्लथयन्ती वस्तुतत्त्वमितरेण ।

अन्तेन जयति जैनी नीतिर्मन्यान्तेनैव गोपी ॥

स्याद्वाद के फलित

1 तार्किक जगत् में कार्य-कारण का सिद्धान्त सार्वभौम माना जाता है, किन्तु स्याद्वाद के अनुसार यह सार्वभौम नियम नहीं है। कार्य-कारण का नियम स्थूल जगत् में घटित होता है। सूक्ष्म जगत् का अपना स्वतंत्र नियम है। कर्म-शास्त्रीय भाषा में कर्म के विपाक या विलय से जो घटित होता है उसमें कार्य-कारण का नियम खोजा जा सकता है। स्थूल परमाणु-स्कन्धों के परिवर्तन में भी कार्य-कारण का नियम लागू होता है। स्वामाविक परिवर्तन (पारिणामिक भाव) में कार्य-कारण का नियम लागू नहीं होता। एक काले वर्ण का परमाणु निश्चित अवधि के बाद दूसरे वर्ण का हो जाता है। प्रश्न हो सकता है कि उसके वर्ण-परिवर्तन का कारण क्या है? कोई कारण नहीं है। उसके परिवर्तन के हेतु की व्याख्या नहीं की जा सकती। यह उस परमाणु का स्वगत नियम है। वस्तु का अर्थ-पर्याय (एक क्षणवर्ती पर्याय) कार्य-कारण के नियम से मुक्त होता है। द्रव्य को प्रत्येक क्षण में बदलना पड़ता है। वर्तमान क्षण का अस्तित्व दूसरे क्षण में तभी सुरक्षित रहता है जब वह दूसरे क्षण के अनुरूप अपने आपको ढाल लेता है। अर्थ-पर्याय को अभिव्यक्ति देने वाला एक प्रसिद्ध श्लोक है

‘अनादिनिधने लोके, स्वपर्याया प्रतिक्षणम् ।
उत्पद्यन्ते विपद्यन्ते, जलकल्लोलवज्जले ॥

द्रव्य अनादि और अनन्त है। उसमें प्रतिक्षण स्व-पर्याय वैसे ही उत्पन्न और विलीन होते रहते हैं जैसे जल में तरंगें।

कार्य-कारण के विषय में नयदृष्टि की भीमासा इस प्रकार है

- * नैगम, सग्रह, व्यवहार और व्यजनपर्यायग्राही ऋजुसूत्र—ये चार नय कार्य-कारण के सिद्धान्त को स्वीकृति देते हैं।
- * शब्द, समभिरूढ और एवभूत ये तीन नय कार्य-कारण के सिद्धान्त को मान्य नहीं करते। इनके अनुसार कार्य अपने स्वरूप से उत्पन्न होता है। उसकी किसी दूसरे से उत्पत्ति मानना सगत नहीं है। जो अपने स्वरूप से उत्पन्न हो चुका है, उसकी दूसरे से उत्पत्ति मानने का कोई अर्थ नहीं होता। कारण यदि कार्य से अभिन्न हो तो फिर कार्य और कारण का सवध ही नहीं होता। इसलिए कार्य अपने स्वाभाविक परिणामन से ही उत्पन्न होता है, किसी दूसरे कारण से नहीं।¹²

12 कसायपाहुड, भाग 1, पृष्ठ 319

एद रोगम-सगह-ववहार-उजुसुदारा, तत्त्य कज्जकारणभावसभवादो ।
तिण्ह सद्दयाया ण केण वि कसाओ, तत्त्य कारणेण विणा कज्जुप्पत्तीए ।
अहवा ओदइएण भावेण कसाओ । एद रोगमादिचउण्ह रायाया । तिण्ह
सद्दयाया पारिणामिएण भावेण कसाओ । कारणेण विणा कज्जुप्पत्तीदो ।

2 शुद्ध द्रव्याधिक नय पर्याय को स्वीकार नहीं करते। अतः उनके अनुसार काल के भूत, भविष्य और वर्तमान—ये तीन विभाग नहीं होते, केवल वर्तमान काल ही होता है।¹³ तीनों शब्दनय पर्याय को स्वीकृति देते हैं, इसलिए वे काल के तीन विभाग मान्य करते हैं। इसका तात्पर्य यह है कि द्रव्य का अपरिणामी अश काल-विभाग की अपेक्षा नहीं रखता। अर्थ-पर्याय क्षणवर्ती होता है, इसलिए उसे भी काल-विभाग की अपेक्षा नहीं होती। व्यजन-पर्याय दीर्घकालीन होता है। अतः उसे काल-विभाग की अपेक्षा होती है।

3 द्रव्य में क्रमवर्ती और अक्रमवर्ती दोनों प्रकार के धर्म पाए जाते हैं। वह वर्तमान में विवक्षित स्वरूप से है, अन्य काल में उस स्वरूप से नहीं होता। उसमें जैसे कालभेद से स्वरूप-भेद होता है वैसे ही साधन आदि से भी स्वरूप-भेद होता है। इस आधार पर प्रकारान्तर से स्वाद्वाद के सात भंग बनते हैं।¹⁴

- (I) एक द्रव्य है।
- (II) वह किसी एक स्वरूप से है।
- (III) उसकी उत्पत्ति का कोई एक साधन भी है।
- (IV) उसका एक अपादान भी है।
- (V) उसका किसी से सवव भी है।
- (VI) उसका कोई एक अधिकरण भी है।
- (VII) उसका कोई एक काल भी है।

क्रमवर्ती पर्यायों में वर्तमान पर्याय निश्चित होता है, किन्तु आने वाले पर्याय की संभावना और अनिश्चितता के लिए कोई नियम नहीं बनाया जा सकता। अमुक पर्याय के बाद अमुक पर्याय ही होगा, ऐसी निश्चित भविष्यवाणी नहीं की जा सकती। इस संदर्भ में हाइजनबर्ग के अनिश्चितता के सिद्धान्त (Principle of Uncertainty) का मूल्यांकन किया जा सकता है।

4 स्वाद्वाद के द्वारा दूर-निकट, छोटा-बड़ा आदि आपेक्षिक पर्यायों की ही व्याख्या नहीं की जाती, किन्तु द्रव्य के स्वाभाविक पर्यायों की भी उससे व्याख्या की जा सकती है। नित्यता और अनित्यता स्वाभाविक पर्याय है। स्थूल जगत् में

13 कसायपाहुड, भाग 1, पृष्ठ 260

अप्यहाराणिकयपरिणामेषु शुद्धद्ववदिष्टेषु राणेषु सादीदासागयवट्ट-
माणकालविभागो अत्यि ।

14 कसायपाहुड, भाग 1, पृष्ठ 309 (जयवला में उद्धृत)

कयञ्चित् केनचित् कश्चित् कुतश्चित् कस्यचित् क्वचित् ।

कदाचिच्चेति पर्यायात् स्वाद्वाद-समभङ्गमृत् ॥

इन दोनों में विरोध की प्रतीति होती है। स्वभाव में विरोध नहीं होता, इसलिए सापेक्षता के द्वारा इनके विरोध का परिहार किया जाता है।

5 स्यादवाद के सद्वर्ग में वैज्ञानिक सापेक्षवाद का अध्ययन बहुत ही महत्वपूर्ण है।

कुछ सांख्यिकी विशेषज्ञों ने स्यादवाद की सप्तमगी को सांख्यिकी (statistics) सिद्धान्त के आधाररूप में प्रस्तुत किया है। इस विषय में प्रो० P C Mahalanobis का लेख बहुत माननीय है। उसका कुछ अंश इस प्रकार है

I should now like to make some brief observations of my own on the connexion between Indian-Jaina views and the foundations of statistical theory. I have already pointed out that the fourth category of syadvada, namely, avaktavya or the "indeterminate" is a synthesis of three earlier categories of (1) assertion ("it is"), (2) negation ("it is not"), and (3) assertion and negation in succession. The fourth category of syadvada, therefore, seems to me to be in essence the Qualitative (but not quantitative) aspect of the modern concept of probability. Used in a purely qualitative sense, the fourth category of predication in Jaina logic corresponds precisely to the meaning of probability which covers the possibility of (a) something existing, (b) something not-existing, and (c) sometimes existing and sometimes not-existing. The difference between Jaina "avaktavya" and "probability" lies in the fact that the latter (that is, the concept of probability) has definite quantitative implications namely, the recognition of numerical frequencies of occurrence of (1) "it is", or (2) "it is not", and hence in the recognition of relative numerical frequencies of the first two categories (of "it is" and "it is not") in a synthetic form. It is the explicit recognition of (and emphasis on) the concept of numerical frequency ratios which distinguishes modern statistical theory from the Jaina theory of a syadvada. At the same time it is of interest to note that 1500 or 2500 years ago syadvada seems to have given the logical background of statistical theory in a qualitative form.

Secondly, I should like to draw attention to the Jaina view that "a real is a particular which possesses a generic attribute". This is very close to the concept of an individual in relation to the population to which it belongs. The Jaina view in fact denies the possibility of making any predication about a single and unique individual which would be also true in modern statistical theory.

The third point to be noted is the emphasis given in Jaina philosophy on the relatedness of things and on the multiform aspects of reals which appear to be similar (again in a purely qualitative sense) to the basic ideas underlying the concepts of association, correlation and concomitant variation in modern statistics

The Jaina views of "existence, persistence, and cessation" as the fundamental characteristics of all that is real necessarily leads to a view of reality as something relatively permanent and relatively changing which has a flavour of statistical reasoning "A real changes every moment and at the same time continues" is a view which is somewhat sympathetic to the underlying idea of stochastic processes

Fifthly, a most important feature of Jaina logic is its insistence on the impossibility of absolutely certain predication and its emphasis on non-absolutist and relativist predication In syadvada the qualification "syat" that it, "may be or perhaps" must be attached to every predication without any exception All predication, according to syadvada, thus has a margin of uncertainty which is somewhat similar to the concept of 'uncertain inference' in modern statistical theory The Jaina view, however, is essentially qualitative in this matter (while the great characteristic of modern statistical theory is its insistence of the possibility and significance of determining the margin of uncertainty in a meaningful way) The rejection of absolutely certain predication naturally leads Jaina philosophy continually to emphasize the inadequacy of "pure" or "formal" logic, and hence to stress the need of making inferences on the basis of data supplied by experience

I should also like to point out that the Jaina view of causality as "a relation of determination" bases on the observation of "concomitance in agreement and in difference" has dual reference to an internal condition "in the developed state of our mind" which would seem to correspond to the state of organized knowledge in any given context and also to an external condition based on "the repeated observation of the sequence of the two events" which is suggestive of a statistical approach

Finally, I should draw attention to the realist and pluralist views of Jaina philosophy and the continuing emphasis on the

multiform and infinitely diversified aspects of reality which amounts to the acceptance of an "open" view of the universe with scope for unending change and discovery For reasons explained above, it seems to me that the ancient Indian Jaina philosophy has certain interesting resemblances to the probabilistic and statistical view of reality in modern times ¹

1 'स्यात्' का अर्थ अपेक्षा कैसे ? क्या यह विधिलिङ्ग का प्रयोग नहीं है ?

'अस्ति' व 'वसुधैव कुटुम्बकम्' में 'अस्ति' जैसे निपात हैं वैसे ही स्याद्वाद में 'स्यात्' शब्द निपात है। यह विधिलिङ्ग का प्रयोग नहीं है। यह अनेक अर्थों का धोतक है। उनमें एक अर्थ अपेक्षा भी है।

2 चेतन भी अनन्तधर्मा और अचेतन भी अनन्तधर्मा, फिर दोनों में अन्तर क्या है ? 'सर्व सर्वात्मक' तो हो ही गया।

धर्म दो प्रकार के होते हैं सामान्य और विशेष। विशेष धर्म के द्वारा द्रव्य का स्वतन्त्र अस्तित्व स्थापित होता है। चैतन्य एक विशेष धर्म है। वह चेतन में ही है, अचेतन में नहीं है। चैतन्य की अपेक्षा से चेतन और अचेतन में अत्यन्तताभाव है। इसलिए चेतन अचेतन से और अचेतन चेतन से स्वतन्त्र द्रव्य है। जो द्रव्य है वह अनन्तधर्मा है, फिर भी अपनी असाधारणता के कारण उसमें 'सर्व सर्वात्मक' के दोष का प्रसंग नहीं है।

चेतन में चैतन्य की सत्ता स्वाभाविक है पर-निरपेक्ष हैं। पुद्गल (अचेतन) में वर्ण, गंध, रस और स्पर्श ये स्वाभाविक गुण हैं—पर-निरपेक्ष हैं। चेतन और पुद्गल के सयोग से होने वाले जितने धर्म या व्यञ्जन-पर्याय हैं, वे सब पर-सापेक्ष हैं। पर-निरपेक्ष और पर-सापेक्ष ये दोनों पर्याय संयुक्त होकर द्रव्य को अनन्तधर्मा बनाते हैं।

3 नैयायिक आदि भी अवच्छेदक धर्म के द्वारा वस्तु के स्वरूप निश्चित करते हैं और स्याद्वाद की प्रक्रिया में भी विशेष धर्म के द्वारा वस्तु के स्वरूप का निश्चय किया जाता है। तो फिर दोनों में अन्तर क्या है ? दोनों में निरपेक्षता सिद्ध होती है। स्याद्वाद में सापेक्षता होनी चाहिए।

'स्यात् अस्त्येव जीवः'—चैतन्य धर्म की अपेक्षा से जीव है। इस वाक्य में चैतन्य का अस्तित्व प्रदर्शित है, वही जीव का स्वरूप नहीं है, किन्तु नास्तित्व भी उसका स्वरूप है। प्रश्न हो सकता है कि यदि पराश्रित नास्तित्व जीव का स्वरूप

1 पी सी महलनोविस का पूरा लेख The foundations of Statistics वाइलेक्स्टा, भाग 8, न 2, 15 जून 1954 रवीट्जरलेन्ड में प्रकाशित है।

हो तो अजीव में जो रूप आदि हैं उसे भी जीव का स्वरूप मानना होगा । इसका उत्तर स्पष्ट है । अस्तित्व और नास्तित्व दोनों वस्तु के स्वरूप हैं, यह प्रमाण-सिद्ध है । वूम और अग्नि एक अधिकरण में रहते हैं । अस्तित्व नास्तित्व का अविनाभावी है यह सिद्ध करना ही स्याद्वाद का अपेक्षावाद है ।

स्याद्वाद द्रव्य के स्वरूप का निर्माण नहीं करता । उसका स्वरूप स्वभाव में है । वह क्या है, इसकी कोई व्याख्या नहीं की जा सकती । जो स्वरूप है उसकी व्याख्या करना स्याद्वाद का काम है । जैन दर्शन ने पाच विगिष्ट गुण मान्य किए हैं । उनके आधार पर पाच द्रव्यों की स्वीकृति है

गुण	द्रव्य
1 गति	धर्मास्तिकाय
2 स्थिति	अवर्मास्तिकाय
3 अवकाश	— आकाशास्तिकाय
4 वर्ण, गन्ध, रस, स्पर्श	पुद्गलास्तिकाय
5 चैतन्य	जीवास्तिकाय

इन पाच गुणों के अतिरिक्त शेष सब गुण सामान्य हैं । सामान्य और विशेष गुणों की व्याख्या स्याद्वाद की पद्धति से की जाती है ।

4 आपने कहा कि द्रव्य के प्रत्येक धर्म में सप्तभगी की योजना की जा सकती सकती है । क्या अनेकान्त में भी सप्तभगी की योजना की जा सकती है ? यदि की जा सकती है तो उसका निषेधात्मक भग एकान्त भी होगा । इस प्रकार अनेकान्त की व्यवस्था सार्वत्रिक नहीं हो सकती ।

आचार्य समन्तभद्र ने अनेकान्त की व्याख्या अनेकान्तदृष्टि से की है । अखंड वस्तु के बोध और प्रतिपादन के लिए जहां स्याद्वाद प्रमाण का उपयोग किया जाता है वहां अनेकान्त अपेक्षित है । और उसके एक धर्म के बोध और प्रतिपादन के लिए नय का उपयोग किया जाता है वहां एकान्त भी अपेक्षित है । अनेकान्तवादी को अनेकान्त और एकान्त—दोनों मान्य हैं । इसलिए अनेकान्त की सप्तभगी हो सकती है—

- 1 स्यात् एकान्त कथञ्चित् एकान्त है ।
- 2 स्यात् अनेकान्त कथञ्चित् अनेकान्त है ।
- 3 स्यात् उभय कथञ्चित् दोनों है ।
- 4 स्यात् अवक्तव्य कथञ्चित् अवक्तव्य है ।
- 5 स्यात् एकान्तञ्च अवक्तव्यञ्च कथञ्चित् एकान्त है और अवक्तव्य है ।
- 6 स्यात् अनेकान्तञ्च अवक्तव्यञ्च कथञ्चित् अनेकान्त है और अवक्तव्य है ।

7 स्यात् एकान्तश्च अनेकान्तश्च अवक्तव्यश्च कथञ्चित् एकान्त है ।
अनेकान्त है और अवक्तव्य है ।

हमारा एकान्त से विरोध नहीं है । उस एकान्त को हम अस्वीकार करते हैं जो मिथ्या है । दूसरे नय के मत का खडन करता है । इस आधार पर एकान्त के दो भेद होते हैं—सम्यग् एकान्त और मिथ्या एकान्त । सम्यग् एकान्त नय है और मिथ्या एकान्त दुर्नय । अनेकान्त से हमारा कोई गठबधन नहीं है । हम उस अनेकान्त को भी स्वीकार नहीं करते जो एक वस्तु में प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से विरुद्ध अनेक धर्मों की कल्पना करता है । इस आधार पर अनेकान्त के भी दो भेद होते हैं सम्यग् अनेकान्त और मिथ्या अनेकान्त । सम्यग् अनेकान्त प्रमाण है और मिथ्या अनेकान्त प्रमाणाभास है ।¹⁵

सम्यग् अनेकान्त सार्वत्रिक होता है । आचार्य अकलक ने जीव द्रव्य में भी सप्तभगी की योजना की है

स्यात् जीव कथञ्चित् जीव है ।

स्यात् अजीव — कथञ्चित् जीव नहीं है ।

चैतन्य-व्यापार की दृष्टि से जीव चेतनात्मक है । प्रमेयत्व आदि धर्मों की अपेक्षा से जीव चेतनात्मक नहीं है । इस प्रकार प्रमाण से अविरुद्ध जितने भी धर्म हैं, वे सब अनेकान्त के विषय बनते हैं ।¹⁶

15 तत्त्वार्थवार्तिक ॥ 6

अनेकान्तोऽपि द्विविधः सम्यगनेकान्तो मिथ्यानेकान्त इति । तत्र सम्यगनेकान्तो हेतुविशेषसामर्थ्यपेक्षया प्रमाणं प्ररूपितार्थैकदेशादेशः । एकात्मनि-
वधारणेन अन्याशेषनिराकरणप्रवणप्रतिषिद्धिर्मिथ्यानेकान्तः । एकत्र सप्रतिपक्षानेक-
धर्मस्वरूपनिरूपणो युक्त्यागमाभ्यामविरुद्धः सम्यगनेकान्तः । तदतत्त्वभाव-
वस्तुशून्य परिकल्पितानेकात्मक केवल वाग्विज्ञान मिथ्यानेकान्तः । तत्र सम्यगनेकान्तो नय इत्युच्यते । सम्यगनेकान्त प्रमाणम् । नयार्पणादेकान्तो भवति
एकनिश्चयप्रवणत्वात्, प्रमाणार्पणादनेकान्तो भवति अनेकनिश्चयाधि-
करणत्वात् ।

16 सप्तभगीतरंगिणी, पृष्ठ 79

एवमय स्याज्जीव इति मूलभङ्गद्वयम् । तत्रोपयोगात्मना जीव, प्रमेयत्वा-
द्यात्मनाऽजीव इति तदर्थः । तदुक्तं भट्टाकलकदेवै

प्रमेयत्वादिभिर्धर्मैरचिदात्मा चिदात्मकः ।

ज्ञानदर्शनतस्तस्माच्चेतनाऽचेतनात्मकः ॥ इति ।

अजीवत्व च प्रकृतोऽजीववृत्तिप्रमेयत्वादि धर्मवत्त्वम्, जीवत्व च ज्ञानदर्शनादि-
मत्त्वमिति द्रष्टव्यम् ।

5 क्या सापेक्ष की भी ससम्भगी हो सकती है ? यदि हो सकती है तो निरपेक्ष सत्य की स्वीकृति सहज ही हो जाती है ।

वस्तु कयचित् सापेक्ष है और वह कयचित् निरपेक्ष है । ये दोनों भग मान्य हो सकते हैं । अर्थ-पर्याय या स्वाभाविक पर्याय की दृष्टि से वस्तु निरपेक्ष होती है । अर्थ-पर्याय की दृष्टि से आकाश आकाश है । आपेक्षिक और वैभाविक पर्यायों की दृष्टि से वस्तु सापेक्ष होती है । सापेक्ष दृष्टि से आकाश घटाकाश, पटाकाश आदि अनेक रूपों में प्राप्त होता है । जितने व्यजन-पर्याय हैं वे सब सापेक्ष ही होते हैं । इस विषय-व्यवस्था में कोई एक तत्त्व ऐसा नहीं है जिसे हम निरपेक्ष कह सकें । किन्तु प्रत्येक द्रव्य निरपेक्ष और सापेक्ष की समन्विति है । निरपेक्षता और सापेक्षता को सर्वथा पृथक् नहीं किया जा सकता । उनका पार्यव्य भी अपेक्षा से ही होता है । अर्थ-पर्याय की दृष्टि से निरपेक्षता और व्यजन-पर्याय की दृष्टि से सापेक्षता है ।



प्रमाण व्यवस्था

आचार्य सिद्धसेन ने ईसा की 3-5 शताब्दी में जैन परम्परा में प्रमाण-व्यवस्था का सूत्रपात किया। इससे पूर्व प्रमाणशास्त्र का कोई स्वतन्त्र ग्रन्थ उपलब्ध नहीं होता। ज्ञान-मीमांसा विषयक प्रचुर वाङ्मय उपलब्ध था। किन्तु दूसरे दर्शनों के सदर्थ में जिस प्रमाण-व्यवस्था और प्रमाणशास्त्रीय परिभाषा की अपेक्षा थी उसकी पूर्ति का प्रयत्न आचार्य सिद्धसेन ने किया। प्रमाण-व्यवस्था के विकास का श्रेय आचार्य अकलक को है। उन्हें जैन परम्परा में प्रमाण-व्यवस्था के विकास का पुरस्कर्ता कहा जा सकता है। ईसा की आठवीं शताब्दी में दो महान् आचार्य हुए हैं हरिभद्र और अकलक। हरिभद्र का जन्म-स्थल और कर्मक्षेत्र राजस्थान प्रदेश रहा और अकलक का दक्षिणांचल। हरिभद्र ने अनेकान्त और समन्वय के सूत्रधार के रूप में और गौण रूप में प्रमाणशास्त्र के क्षेत्र में भी कार्य किया। अकलक का मुख्य कर्तृत्व प्रमाणशास्त्र के क्षेत्र में प्रस्तुतित हुआ। उन्होंने लघुयस्त्रय, न्यायविनिश्चय, प्रमाण-संग्रह आदि ग्रन्थों के माध्यम से प्रमाण-व्यवस्था की सुदृढ आधारशिला रखी। उसके आधार पर वर्तमान शती तक प्रमाण के प्रासाद खड़े होते रहे हैं।

बौद्ध, नैयायिक, सांख्य और वैशेषिक दर्शन अपनी-अपनी परम्परा के अनुसार प्रमाणशास्त्रीय ग्रन्थ निर्मित कर चुके थे और तद्विषयक परिभाषाएँ निर्मित कर रहे थे। अकलक आदि आचार्यों ने अपनी परिभाषाओं का निर्माण उनके पश्चात् किया। इसलिए उन्होंने अपनी परम्परा के साथ-साथ दूसरी परम्पराओं का भी उपयोग किया। फलतः वे अधिक परिष्कृत और परिमार्जित परिभाषाएँ प्रस्तुत कर सके।

प्रमाण की परिभाषा

बौद्ध न्याय के महान् आचार्य धर्मकीर्ति ने प्रमाण की यह परिभाषा की है अविशवादी ज्ञान प्रमाण है।¹ नैयायिकों ने प्रमाण की परिभाषा इस प्रकार की—जो

1 प्रमाणवार्तिक, 3

प्रमाणमविसवादि ज्ञान अर्थक्रियास्थिति ।

अविसवादन शाब्देऽप्यभिप्रायनिवेदनात् ॥

अर्थोपलब्धि का हेतु है वह प्रमाण है।² बौद्धों ने ज्ञान को प्रमाण माना। नैयायिकों ने ज्ञान की सहायक सामग्री को भी प्रमाण के रूप में स्वीकार किया। जैन तार्किकों को यह इष्ट नहीं था। वे ज्ञान को प्रमाण मानने के पक्ष में थे। आचार्य सिद्धसेन ने प्रमाण की परिभाषा यह निश्चित की—जो स्व-पर-प्रकाशी और वावविजित ज्ञान है वह प्रमाण है।³ जिसके द्वारा अर्थ का ज्ञान हो वह प्रमाण है अर्थात् प्रमा का साधकतम करण प्रमाण है। इस परिभाषा में मतद्वैत न होने पर भी साधकतम करण के विषय में मतव्यवधान नहीं था। नैयायिक प्रमा में साधकतम करण इन्द्रिय और सन्निकर्ष को मानते हैं। जैन और बौद्ध सन्निकर्ष को साधकतम करण नहीं मानते किन्तु ज्ञान को ही साधकतम करण मानते हैं। इस दृष्टि से प्रमाण की परिभाषा में 'ज्ञान' शब्द का प्रयोग करना आवश्यक हुआ।

समयज्ञान और विपर्ययज्ञान ज्ञान होने पर भी प्रमाण नहीं होता। इस दृष्टि में प्रमाण के लक्षण में 'वावविजित' विशेषण का प्रयोग किया गया। यह विशेषण 'सम्यग्' पद का प्रतिनिधित्व करता है। ज्ञान-मीमांसा में ज्ञान और अज्ञान—ये दो शब्द व्यवहृत हैं। सत्य और विपर्यय अज्ञान की कोटि में हैं, इसलिए 'ज्ञान प्रमाण है' इतना ही कहना पर्याप्त होता। उमास्वाति ने ज्ञान को ही प्रमाण कहा है।⁴ ज्ञान सम्यक् और निर्णायक ही होता है। मिथ्या और अनिर्णायक जो होता है, वह ज्ञान नहीं होता, अज्ञान होता है। इस परिभाषा को अन्य-दर्शन-मुलभ करने के लिए 'वावविजितम्' विशेषण का चुनाव किया गया प्रतीत होता है।

ज्ञान अर्थ को प्रकाशित करता है। यदि वह स्व-प्रकाशी न हो तो अर्थ को प्रकाशित नहीं कर सकता। वह स्व-प्रकाशी और अर्थ-प्रकाशी-दोनों है। इस आशय को स्पष्ट करने के लिए 'स्वपराभासि' विशेषण का प्रयोग किया गया।

आचार्य अकलक ने उक्त परिभाषा में कुछ परिष्कार किया और कुछ नया जोड़ा। प्रमाण के लक्षण में आगे हुए 'वावविजितम्' के स्थान पर 'अविसवादि' विशेषण का प्रयोग किया। सत्य और विपर्यय अविसवादी ज्ञान नहीं होते। इसलिए वे अप्रमाण हैं। प्रमाण वही ज्ञान होता है जो अविसवादी हो। दूसरा विशेषण है कि वह अज्ञात अर्थ को जानने वाला हो।⁵ स्मृति के प्रामाण्य का समर्थन

2 न्यायवास्तिक,
अर्थोपलब्धिहेतु प्रमाणम् ।

3 न्यायावतार, 1
प्रमाण स्वपराभासि ज्ञान वावविजितम् ।

4 तत्त्वार्थ, 1/9, 10 ।

5 अष्टशती,
प्रमाणमविसवादि ज्ञानमनधिगतार्थलक्षणत्वात् ।

करते हुए भी प्रस्तुत विशेषण का प्रयोग सार्यक प्रतीत नहीं होता । किन्तु पर्यायार्थिक नय की दृष्टि से विचार करने पर इसकी सार्यकता समझ में आ जाती है । द्रव्यायिक नय की दृष्टि से ज्ञात अर्थ को जानने वाला या धारावाही ज्ञान प्रमाण है । पर्यायार्थिक नय की दृष्टि से प्रतिक्षण परिवर्तनशील अर्थ अज्ञात ही होता है । इसलिए हम ज्ञात को नहीं जानते किन्तु अज्ञात को ही जानते हैं । 'अनधिगत' विशेषण उसी अर्थ को व्यक्त करता है । बौद्ध न्याय में प्रमाण के लक्षण में ज्ञान का 'अनधिगताधीगम' विशेषण मिलता है । आचार्य अकलक ने उक्त विशेषण के प्रयोग में बौद्धों का अनुसरण किया है । इस अनुसरण का अभिप्राय है—बौद्ध सम्मत एकान्तिक अभिप्राय को अनेकान्त के द्वारा परिमार्जित कर प्रस्तुत करना । नय दृष्टि के अनुसार 'अनधिगत' का अर्थ सर्वथा अज्ञात नहीं किन्तु सापेक्ष-अज्ञात है । इसलिए बौद्धों द्वारा किया जाने वाला स्मृति के प्रामाण्य का निरसन उचित नहीं है ।

मारिक्यनन्दि (ई० 993-1053) ने 'अनधिगत' के आधार पर 'अपूर्व' शब्द का प्रयोग किया ।⁶ उत्तरवर्ती परम्परा में यह विशेषण बहुत समाहत नहीं हुआ ।

मीमांसक ज्ञान को परोक्ष मानते हैं । उनके अनुसार ज्ञान अर्थ को जानता है, स्वयं को नहीं जानता । वह अनुमेय है । अर्थबोध हो रहा है । यह जिससे हो रहा है, वह ज्ञान है । अर्थबोध के द्वारा ज्ञान अनुमेय है । नैयायिक ज्ञान को जानान्तरवेद्य मानते हैं । उनके अनुसार मनुष्य का ज्ञान ईश्वरीय ज्ञान से प्रकाशित है । स्व-सविदित ज्ञान ईश्वर का ही हो सकता है । साध्य ज्ञान को अचेतन मानते हैं । जैन परम्परा का अभिप्राय इन सबसे भिन्न है । उसके अनुसार ज्ञान स्वयं प्रकाशित होकर ही दूसरे को प्रकाशित कर सकता है । जो स्व-प्रकाशी नहीं होता, वह पर-प्रकाशी नहीं हो सकता । 'स्व' का अर्थ ज्ञान और 'पर' का अर्थ ज्ञान से भिन्न पदार्थ है ।⁷ ज्ञान-काल में ज्ञान अपनी ओर उन्मुख होता है, इसलिए वह स्व-प्रकाशी है और बाह्य पदार्थ की ओर उन्मुख होता है, इसलिए वह पर-प्रकाशी भी है । जैसे, 'मैं घट को जानता हूँ' । जब कोई मनुष्य घट को जानता है, तब उसे केवल घट का ही ज्ञान नहीं होता, 'मैं' इस कर्तृपद का भी ज्ञान होता है और 'जानता हूँ'—इस क्रियापद का भी ज्ञान होता है ।⁸ ज्ञान नेत्र की भाँति स्व-प्रकाशी

6 परीक्षामुख, सूत्र 111

स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाणम् ।

7 प्रमाणनयतत्त्वालोक, 1/15

ज्ञानादन्योऽर्थ पर ।

8 प्रमाणमीमासा, सूत्र 2, वृत्ति

'घटमह जानामि' इत्यादी कर्तृकर्मवत् जप्तेरप्यवभासमानत्वात् ।

नहीं है किन्तु सूर्य की भाँति स्व-पर-प्रकाशी है। जैसे सूर्य का प्रकाश अपनी उपलब्धि के लिए दूसरे प्रकाश की अपेक्षा नहीं रखता वैसे ही ज्ञान अपनी उपलब्धि के लिए ज्ञानान्तर की अपेक्षा नहीं रखता। माणिक्यनन्दि,⁹ वादिदेवसूरि,¹⁰ विद्यानन्द¹¹ आदि आचार्यों ने 'स्वपराभासि' के स्थान पर 'स्वपरव्यवसायि' का प्रयोग किया, इसलिए 'बाधविवर्जितम्' या 'अविमवादि' जैसे विशेषण अपेक्षित नहीं रहे। आचार्य हेमचन्द्र ने प्रमाण के लक्षण में 'स्व' के प्रयोग को भी आवश्यक नहीं माना। उनके मतानुसार प्रमाण का लक्षण 'सम्यग् अर्थ निर्णय' ही पर्याप्त है।¹² उन्होंने यह स्थापित किया है कि 'स्व निर्णय' प्रमाण का लक्षण नहीं हो सकता, क्योंकि वह अप्रमाण में भी हो सकता है। ज्ञान की कोई भी मात्रा ऐसी नहीं है जो स्वमविदित न हो। वृद्ध आचार्यों ने प्रमाण के लक्षण में इसका प्रयोग किया है, वह परोक्ष-ज्ञानवाद आदि की परीक्षा के लिए है, इसलिए वह दोषपूर्ण नहीं है।¹³

चेतन्य आत्मा का स्वभाव है। उसके अन्वयी परिणाम को उपयोग कहा जाता है। उसके दो रूप हैं अनाकार और साकार। निर्विकल्प चेतना अनाकार और सविकल्प चेतना साकार होती है। शनाकार उपयोग दर्शन और साकार उपयोग ज्ञान है।¹⁴ दर्शन की तुलना बौद्ध सम्मत निर्विकल्प ज्ञान से की जाती है। बौद्ध निर्विकल्प ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण मानते हैं। जैन परम्परा दर्शन को इसलिए प्रमाण नहीं मानती कि वह व्यवसायी (निर्णायक) नहीं होता।

9 परीक्षामुख, 1/1

10 प्रमाणनयतत्त्वालोक, 1/2

स्वपरव्यवसायि ज्ञान प्रमाणम् ।

11 तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, 1/10/17

स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाणम् ।

12 प्रमाणमीमांसा, सूत्र 2

सम्यगर्थनिर्णय प्रमाणम् ।

13 प्रमाणमीमांसा, सूत्र 3

स्वनिर्णय सन्नप्यलक्षण अप्रमाणोऽपि भावात् ।

वृत्ति स्वनिर्णयस्तु अप्रमाणोऽपि सशयादौ वर्तते, न हि काचित् ज्ञानमात्रा सास्ति या न स्वमविदिता नाम । ततो न स्वनिर्णयो लक्षणमुक्तोऽस्माभिः, वृद्धैस्तु परीक्षार्थमुपक्षिप्त इत्यदोषः ।

14 दर्शन और ज्ञान की व्याख्या का एक प्रकार सैद्धान्तिक है और दूसरा दार्शनिक। सैद्धान्तिकव्याख्या इस प्रकार है

दर्शन में 'यह घट है, पट नहीं' इस प्रकार बाह्य पदार्थगत व्यतिरेक-प्रत्यय नहीं होता। 'यह भी घट है, यह भी घट है'—इस प्रकार बाह्य पदार्थगत

प्रामाण्य और अप्रामाण्य

ज्ञान का स्वरूप उभय प्रकाशी है। उसके स्वप्रकाशी स्वरूपांश में प्रामाण्य और अप्रामाण्य का प्रश्न उपस्थित होता है।¹⁵ जो अर्थ जैसा है उसे उसी रूप में जानना, प्रमेय के प्रति अविसवादी या अव्यभिचारी होना, प्रामाण्य है। व्यभिचारी या विसवादी होना—जो अर्थ जैसा नहीं हैं वैसा जानना—अप्रामाण्य है।¹⁶

प्रामाण्य और अप्रामाण्य ज्ञान में स्वाभाविक होता है या किसी बाहरी सामग्री से उत्पन्न होता है?—यह प्रश्न तार्किक परम्परा में बहुत मीमांसित हुआ है।

जैन परम्परा का मत यह है प्रामाण्य और अप्रामाण्य की उत्पत्ति परत होती है और उनकी ज्ञप्ति (निश्चय) अभ्यास (परिचय की) दशा में स्वतः होती है और अनाभ्यास (अपरिचय की) दशा में परत होती है।¹⁷ मैं मानता हूँ कि विभज्यवाद का आश्रय लिए बिना इस विषय की स्पष्टता नहीं हो सकती। प्रस्तुत मत प्रमाणशास्त्रीय चर्चा के सदर्भ में निश्चित हुआ है। आगमिक ज्ञान मीमासा के

अन्वय-प्रत्यय भी नहीं होता। इसलिए वह बाह्य पदार्थ को ग्रहण नहीं करता, केवल चैतन्यरूप रहता है। जब बाह्य पदार्थ को जानने के लिए चैतन्य साकार या ज्ञेयाकार होता है तब वह ज्ञान कहलाता है।

विषय और विषयी के सन्निपात के अनन्तर पदार्थ का जो निर्विकल्प या सामान्य बोध होता है, वह दर्शन है। और उसके पश्चात् जो सविकल्प बोध होता है, वह ज्ञान है। यह दर्शन और ज्ञान की दार्शनिक व्याख्या है। [देखें कसायपाहुड, भाग 1, पृष्ठ 338, धवला, भाग 1, पृष्ठ 149, वृहद् द्रव्यसंग्रह टीका, गीया 43]

अनाकार-साकारगत 'आकार' शब्द का अर्थ विकल्प, विशेष और कर्म-कारक होता है। बौद्ध तदुत्पत्ति और तदाकारता से प्रतिनियत अर्थ का ज्ञान होना मानते हैं। जैनो को यह अभिप्रेत नहीं है। अमूर्तज्ञान मूर्त पदार्थ के आकार का नहीं हो सकता। प्रस्तुत विषय में साकार या ज्ञेयाकार का आशय यही है कि बाह्य विषय को जानने के लिए ज्ञाता में एक विकल्प उत्पन्न होता है। उस आन्तरिक विकल्प को साकार या ज्ञेयाकार उपयोग कहा जाता है।

15 आप्तमीमासा, श्लोक 83

भावप्रमेयापेक्षया, प्रमाणाभासनिह्व ।

वहि प्रमेयापेक्षया प्रमाण तन्निभ च ते ॥

16 प्रमाणनयतत्त्वालोक, 1118

ज्ञानस्य प्रमेयाव्यभिचारित्वं प्रामाण्यम् । तदितरत्वमप्रामाण्यम् ।

17 प्रमाणनयतत्त्वालोक, 1119

तदुभयमुत्पत्तौ परत एव, ज्ञप्तौ तु स्वतः परतश्च ।

अनुसार इसे विभक्त करने पर कुछ नया फलित होता है । प्रामाण्य की उत्पत्ति परत ही होती है यह मत निरपेक्ष नहीं हो सकता । अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष में प्रामाण्य की उत्पत्ति स्वतः होती है और इन्द्रिय-ज्ञान के प्रमाण की उत्पत्ति परत होती है । अतीन्द्रिय ज्ञान स्वापेक्ष होता है इसलिए उसके प्रामाण्य की उत्पत्ति में किसी दूसरे कारण की अपेक्षा नहीं होती । इन्द्रियज्ञान परापेक्ष होता है इसलिए उसके प्रामाण्य की उत्पत्ति परत होती है । इन्द्रियज्ञान की उत्पत्ति में अपेक्षित सामग्री यदि निर्दोष होती है तो उसका प्रामाण्य होता है और यदि वह सदोष होती है तो उसका अप्रामाण्य होता है ।

इन्द्रियज्ञान की शक्ति बहुत सीमित और अस्पष्ट है । इसलिए उसके प्रामाण्य और अप्रामाण्य की भेद रेखा बहुत सकीर्ण है । आचार्य अकलक ने इस विषय को मर्मस्पर्शी पद्धति में विश्लेषित किया है । विभज्यवाद की दृष्टि से यह बहुत ही महत्वपूर्ण है । उनका मत है कि एकांगी दृष्टिकोण से किसी भी ज्ञान को प्रमाण या अप्रमाण नहीं कहा जा सकता । ज्ञान के जिस आकार से तत्त्व का निर्णय होता है, उस अपेक्षा से उसका प्रामाण्य होता है, इसलिए प्रत्यक्ष और प्रत्यक्षाभास के प्रामाण्य और अप्रामाण्य की स्थिति सकीर्ण है । सकीर्ण का आशय इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है — कोई मनुष्य स्वस्थ इन्द्रियवाला होने पर भी चन्द्रमा को क्षितिज को छूता हुआ देखता है । यह अयथार्थ होने के कारण प्रमाण नहीं है । कोई मनुष्य अस्वस्थ इन्द्रिय वाला होने पर दो चांद देखता है । उस द्विचन्द्र ज्ञान में सत्या-ज्ञानबोध विसवादी है, फिर भी चन्द्राश का ज्ञान अविसवादी है । इस स्थिति में प्रमाण और अप्रमाण की व्यवस्था का आधार क्या हो सकता ? इसके उत्तर में आचार्य अकलक ने लिखा है — जैसे गन्धचूर्ण में अनेक द्रव्यों के होने पर भी गन्ध की प्रकर्षता के कारण उसकी सज्ञा गन्धचूर्ण होती है, वैसे ही जिस ज्ञान में सवाद की प्रकर्षता होती है उसकी सज्ञा प्रमाण है और जिसमें विसवाद की प्रकर्षता होती है, उसकी सज्ञा अप्रमाण है ।¹⁸ इन्द्रिय ज्ञान की शक्ति-सीमा और बाह्य सामग्री की मापेक्षता के कारण इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की पूर्ण विश्वसनीयता नहीं होती । इस आधार पर आचार्य अकलक ने प्रामाण्य और अप्रामाण्य की सकीर्णता का सिद्धान्त निश्चित किया है । उसका मूल्यांकन बहुत कम तार्किक कर पाए हैं ।

18 अष्टशती (आप्तमीमासा, श्लोक 101 वृत्ति)

बुद्धेरनेकान्तात् येनाकारेण तत्त्वपरिच्छेदं तदपेक्षया प्रामाण्यम् ।
ततः प्रत्यक्षतदाभासयोरपि प्रायशः सकीर्णा प्रामाण्येतरस्थितिरुन्नेतव्या ।
प्रसिद्धानुपहर्तृन्द्रियदृष्टेरपि चन्द्रार्कादिषु देशप्रत्यामत्याद्य भूताकारावभासनात्
तथोपहताक्षादेरपि सत्यादिविसवादेऽपि चन्द्रादिस्वभावतत्त्वोपलभात् ।
तत्प्रकपेपेक्षया व्यपदेशव्यवस्था गद्यद्रव्यादिवत् ।

प्रमाण का फल

जैन दर्शन आत्मवादी होने के कारण आत्मा को प्रमाता मानता है। ज्ञान आत्मा का गुण है और वह प्रमा का साधकतम उपकरण है, इसलिए ज्ञान को प्रमाण मानता है। अज्ञान की निवृत्ति ज्ञान से ही होती है, इसलिए ज्ञान को ही प्रमाण का फल (प्रभिति) मानता है।

ज्ञान को प्रमाण और फल नहीं माना जा सकता यह प्रतिवादी नैयायिक द्वारा उपस्थापित तर्क है। यदि ज्ञान ही प्रमाण और वही फल हो तो, या तो ज्ञान होगा या फल। दोनों एक साथ कैसे हो सकते हैं ? इस समस्या के समाधान के रूप में उनका परामर्श है कि ज्ञाता और विषय-ज्ञान के मध्य सबध स्थापित करने वाला इन्द्रिय-व्यापार, सन्निकर्ष आदि साधकतम करण प्रमाण है और उससे होने वाला विषय-ज्ञान या प्रमा प्रमाण का फल है।

प्रमा का जो साधकतम करण है वह प्रमाण है इस विषय में जैन और नैयायिक तर्क परम्परा में मतभेद नहीं है। किन्तु मतभेद इस विषय में है कि नैयायिक इन्द्रिय-व्यापार, सन्निकर्ष आदि अचेतन तत्त्वों को प्रमा का साधकतम करण मानता है। जैन दर्शन अचेतन सामग्री को प्रमा का साधकतम करण नहीं मानता, ज्ञान को ही उसका साधकतम करण मानता है। नैयायिक मान्यता का फलित यह है—जिस करण से ज्ञान उत्पन्न होता है, वह प्रमाण है। और ज्ञान उसका (प्रमाण का) फल है। जैन मान्यता का फलित इससे भिन्न है। उसके अनुसार पूर्वक्षण का ज्ञान (साधन ज्ञान) प्रमाण है और उत्तरक्षण का ज्ञान (साध्य ज्ञान) उसका फल है। प्रमाणरूप से परिणत आत्मा ही फलरूप में परिणत होता है, इसलिए प्रमाण को अज्ञानात्मक और फल को ज्ञानात्मक नहीं माना जा सकता। ज्ञेयोन्मुख ज्ञान-व्यापार प्रमाण और अज्ञान-निवृत्तिरूप ज्ञान-व्यापार फल होता है। ज्ञान का साक्षात् फल अज्ञान-निवृत्ति है। ज्ञान ही अज्ञान-निवृत्ति नहीं है। ज्ञान से अज्ञान-निवृत्ति होती है, इसलिए प्रमाण अज्ञान-निवृत्तिरूप फल का साधन है। प्रमाण पूर्वक्षणवर्ती है और फल उत्तरक्षणवर्ती। इस क्षण-भेद के कारण प्रमाण और फल भिन्न हैं। प्रमाण ज्ञान का साधनात्मक पर्याय है और फल उसका साध्यात्मक पर्याय है। इस पर्याय-भेद से भी प्रमाण और फल भिन्न हैं। जो प्रमाता ज्ञेय को जानता है उसी का अज्ञान निवृत्त होता है। जो ज्ञान रूप में परिणत होता है, वही फलरूप में परिणत होता है। इस अपेक्षा से प्रमाण और फल अभिन्न भी हैं। अनेकान्तदृष्टि के अनुसार प्रमाण और फल में सर्वथा भेद इसलिए नहीं हो सकता कि वे दोनों एक ही ज्ञानधारा के दो क्षण हैं, और सर्वथा अभेद इसलिए नहीं हो सकता कि उनमें पूर्वापर्य या साध्य-साधन-भाव है। प्रमाण का अनन्तर (साक्षात्) फल अज्ञान-निवृत्ति है। उसका परपर फल उपादान, हान और उपेक्षाबुद्धि

है। अज्ञान-निवृत्ति होने पर प्रमाता किसी वस्तु को ग्रहण करता है, किसी को छोड़ता है और किसी के प्रति उपेक्षाभाव रखता है। केवलज्ञान का परपर फल केवल उपेक्षा है। केवली कृतकृत्य होने के कारण उपादेय और हेय के प्रपञ्च से मुक्त होता है।

प्रमाण का विभाग

प्रमाण के दो विभाग हैं प्रत्यक्ष और परोक्ष। इन्द्रियगम्य और अतीन्द्रियगम्य प्रमेय की इस द्विविध परिणति के आवार पर प्रमाण के प्रत्यक्ष और परोक्ष ये दो विभाग किए गए हैं। प्रमेय की सिद्धि प्रमाण के अधीन है इस वास्तविकता को उलट कर भी कहा जा सकता है कि प्रमाण का विभागीकरण प्रमेय के अधीन है। अतीन्द्रियगम्य पदार्थ प्रत्यक्ष पद्धति के द्वारा जाने जाते हैं और इन्द्रियगम्य पदार्थ परोक्ष पद्धति के द्वारा जाने जाते हैं। इसीलिए प्रमाण के दो विभाग मान्य हुए हैं।¹⁹ जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण ने भी ज्ञेय-भेद से ज्ञान-भेद का सिद्धान्त स्वीकार किया है।²⁰

बौद्ध तार्किकों ने भी मेय की द्विविधता के कारण भान की द्विविधता का प्रतिपादन किया है।²¹ बर्मकीर्ति के मतानुसार ज्ञान में दो मौलिक तत्त्व देखे जाते हैं अर्थ-साक्षात्कार और कल्पना। साक्षात्कार में ज्ञान उपस्थित विषय का ग्रहण मात्र करता है, अथवा यह कहना चाहिए कि एक विशिष्ट आकृति के माय ज्ञान की स्फूर्ति अथवा प्रतिभास होता है। इसमें ज्ञान कुछ गड़ता नहीं, केवल देखता है। दूसरी ओर, शब्द के सहारे एव उसके द्वारा पिछली स्मृतियों और संस्कारों से प्रभावित होकर ज्ञान अनेक साक्षात्कारों की काट-छाट और जोड़-तोड़ के द्वारा कल्पनाएँ प्रस्तुत करता है। इनमें नाम, जाति, द्रव्य, गुण और कर्म ये पांच कल्पनाएँ तो अनादि-वासना से सिद्ध मिलती हैं और इन्हे चित्त अपने स्थायी साधो की तरह प्रयुक्त करता है। अनुभव की सारी सामग्री इनमें ढाली जाती है और इस

19 न्यायावतार, श्लोक 1 .

प्रमाण स्वपराभासिज्ञान बाधविर्वर्जितम् ।

प्रत्यक्ष च परोक्ष च द्विवा मेयविनिश्चयात् ॥

20 विशेषावश्यकभाष्य, गाथा 400

त पुण चतुर्विध श्रेयभेदतो तेण ज तदुवयुत्तो ।

आदेसेण सव्व दग्धातिचतुर्विध मुणति ॥

स्वोपशवृत्ति इह ज्ञेयभेदात् ज्ञानभेद ।

21 प्रमाणवार्त्तिक, 2/1

मान द्विविध मेयद्वैविध्यात् ।

प्रकार विकल्पात्मक ज्ञान सिद्ध होता है। विकल्प एक प्रकार के मन गड़त हैं, किन्तु 'दृष्ट' वस्तुओं पर अन्य व्यावृत्ति के द्वारा आरोपित होने के कारण उनमें व्यवहार-समर्थता परम्परया सिद्ध होती है। विकल्प नियत-विषयक और अनियत-विषयक दोनों होते हैं। नियत-विषयक विकल्प प्रमाण-कोटि में आरूढ होता है। यही अनुमान कहलाता है। इस प्रकार ज्ञान में प्रतीत द्वैत से ही प्रमाणों का द्वैत सिद्ध होता है—साक्षात्कारात्मक ज्ञान प्रत्यक्ष है और नियत-विकल्पात्मक अनुमान। सभी नियत-विषयक ज्ञान इन दो कोटियों में समा जाता है।²²

बौद्ध दो प्रकार के प्रमेय मानते हैं स्वलक्षण (विशेष) और अन्यापोह (सामान्य)। विशेष प्रत्यक्ष के द्वारा जाना जाता है और सामान्य अनुमान के द्वारा जाना जाता है।

जैनो और बौद्धों की तर्क-परम्परा में प्रमेय की द्विविधता के आधार पर प्रमाण की द्विविधता मान्य होने पर भी उनमें मौलिक अन्तर है। जैन परम्परा के अनुसार प्रमेय सामान्य-विशेषात्मक होता है। सामान्य और विशेष दोनों वस्तु धर्म हैं अतः वे वास्तविक हैं। निर्विकल्प ज्ञान (अनाकार उपयोग या दर्शन) अनिश्चयात्मक होने के कारण प्रमाण ही नहीं होता। सविकल्पज्ञान (साकार उपयोग) ही निश्चयात्मक होने के कारण प्रमाण होता है। प्रमेय का साक्षात् ग्रहण करने वाला ज्ञान प्रत्यक्ष और उसका असाक्षात् (अन्य माध्यमों के द्वारा) ग्रहण करने वाला ज्ञान परोक्ष होता है।

प्रत्यक्ष के दो प्रकार हैं—इन्द्रियमानस प्रत्यक्ष अथवा साव्यवहारिक प्रत्यक्ष और अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष अथवा पारमायिक प्रत्यक्ष। परोक्ष के पांच प्रकार हैं स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क, अनुमान और आगम।

स्वसंविदित ज्ञान प्रत्यक्ष ही होता है। अर्थ-ग्रहण की दृष्टि में उसके दो प्रकार होते हैं प्रत्यक्ष और परोक्ष। जो ज्ञान विशद होता है, ज्ञेय अर्थ को साक्षात् जानता है, किसी माध्यम से नहीं जानता, जिसमें ज्ञाता और ज्ञेय के मध्य कोई व्यवधान नहीं होता, वह प्रत्यक्ष है। जो ज्ञान अविशद होता है, बाहरी उपकरणों के माध्यम से ज्ञेय अर्थ को जानता है, जिसमें ज्ञाता और ज्ञेय के मध्य व्यवधान होता है, वह परोक्ष है।

प्रत्यक्ष की नियामक-शक्ति वैशद्य है। आत्ममात्रापेक्ष होने के कारण विषय-बोध में वह कहीं भी स्थलित नहीं होती। इसीलिए यह परमायिक प्रत्यक्ष है। इन्द्रिय-भेदोन्मूलक ज्ञान आत्ममात्रापेक्ष नहीं होता, इसलिए वह अविशद है। फिर भी

अनुमान आदि की अपेक्षा वह ज्ञेय को स्पष्टतया जानता है। इसलिए वह साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है।²³

परोक्ष का नियामक तत्त्व है अवैशद्य। अनुमान हेतु के माध्यम में इसीलिए होता है कि उसमें वैशद्य की क्षमता नहीं होती।

बौद्ध प्रत्यक्ष को निर्विकल्प मानते हैं। नैयायिक प्रत्यक्ष को निर्विकल्प और सविकल्प दोनों मानते हैं। उनके अनुसार निर्विकल्प ज्ञान सविकल्प ज्ञान को उत्पन्न करता है। जैन परंपरा के अनुसार प्रत्यक्ष निर्विकल्प और सविकल्प - दोनों प्रकार का होता है। इन्द्रिय-मानस-प्रत्यक्ष के क्रम-विकास की व्यवस्था इस प्रकार है—सर्व प्रथम विषय और विषयो का सन्निपात होता है। चार इन्द्रिया प्राप्यकारी हैं। चक्षु और मन अप्राप्यकारी हैं। इन्द्रिय-चतुष्टय का विषय के साथ सन्निकर्ष तथा चक्षु और मन का विषय के साथ उचित सामीप्य जो होता है वह सन्निपात है। उसके अनन्तर सामान्यमात्रग्राही दर्शन होता है। तत् पश्चात् अन्तर्गत सामान्य का बोध होता है। इसका नाम अवग्रह है। प्राप्यकारी इन्द्रिया व्यञ्जनावग्रह (सवध-बोध) के बाद अर्थ को ग्रहण करती हैं। चक्षु और मन अर्थ को सीधे ही जान लेते हैं। अवग्रह के बोध का आकार 'कुछ है' यह होता है। यह अनिर्देश्य सामान्य का बोध है। इसमें नाम, जाति, द्रव्य, गुण, और क्रिया की कल्पना नहीं होती।²⁴ यह शब्द है, रूप है इस आकार का बोध नहीं होता। अवग्रह के पश्चात् सशय-ज्ञान होता है। इसके बाद ईहा होती है अन्वय-व्यतिरेकपूर्वक विमर्श होता है। उसका आकार है—यह श्रोत्र का विषय बन रहा है, अन्य इन्द्रियो का विषय नहीं बन रहा है, इसलिए शब्द होना चाहिए। 'यह शब्द ही है'—इस आकार का निर्णय ज्ञान अवाय है। निर्णीत विषय संस्कार बन जाता है, वह धारणा है।

यह शब्द-पर्याय का ज्ञान है। शब्द के अन्य पर्यायों के ज्ञान में भी अवग्रह आदि का क्रम चलता है, जैसे—

'शब्द है'—इस आकार का ज्ञान अवग्रह है।

फिर सशय होता है।

यह शब्द मयुरधर्मा है, कर्कशधर्मा नहीं है, इसलिए शख का होना चाहिए, सींग का नहीं होना चाहिए—इस आकार का ज्ञान ईहा है।

23 लघीयस्त्रय, 3

प्रत्यक्ष विगद ज्ञान, मुख्यसव्यवहारतः ।

परोक्ष शेषविज्ञान, प्रमाणे इति संग्रह ॥

24 विशेषावश्यकभाष्य, भाषा 251 .

सामण्याभिरुद्धे म मरुवणामतिकेप्यणारहित ॥

‘यह शंख का ही शब्द है’ इस आकार का ज्ञान अवाय है ।

‘शंख शब्द के बोध की अविच्छ्युति धारणा है । इस प्रकार पर्यायो का उत्तरोत्तर बोध होता है ।²⁵

इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की भांति मानस-प्रत्यक्ष भी अवग्रहादि चतुष्टयी के क्रम से होता है । इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के क्रम में अवग्रह तक केवल इन्द्रिया काम करती है और ईहा से उसमें मन का योग हो जाता है । इन्द्रियो का काम वस्तु को जानना और केवल वर्तमान का बोध करना है । विकल्प उनका काम नहीं है । वह मन का काम है । प्रश्न हो सकता है कि अवग्रहीत विषय को निर्णाय की कोटि तक मन ले जाता है, फिर उसे इन्द्रिय-ज्ञान क्यों माना जाए ? इसके समाधान की भाषा यह है कि जिसका आरम्भ इन्द्रिय-ज्ञान से होता है और जो ज्ञान वस्तु-विषयक होता है, वह

25 मूलपर्याय के बोध को नैश्चयिक अवग्रह-चतुष्टय और उत्तरपर्यायो के बोध को व्यावहारिक अवग्रह-चतुष्टय कहा जाता है ।

एक परंपरा अवग्रह को ‘विशेष’ मानने के पक्ष में रही है । उसके अनुसार दर्शन अविभाजित-विशेष होता है, जैसे—कुछ है । अवग्रह विभाजित-विशेष होता है, जैसे यह रूप है । यह सफेद है या काला—यह सशय है । यह सफेद होना चाहिए यह ईहा है । यह सफेद ही है, काला नहीं है—यह अवाय है । अकलक के अनुसार ‘यह पुरुष है’—इस आकार का बोध अवग्रह है । भाषा, अवस्था आदि विशेषों की आकाक्षा ईहा है । विशेष के आधार पर निर्णय होना अवाय है, जैसे यह पुरुष दक्षिण प्रदेशवासी है, यह पुरुष युवा है । (तत्त्वार्थवातिक 1115) जिनभद्र ने इस अवग्रह, ईहा और अवाय की धारा को उपचरित माना है । यह उत्तरोत्तर उद्घाटित होने वाले विशेषों की अपेक्षा सामान्य है, इसलिए इसमें सामान्य का उपचार किया जा सकता है । जब तक अन्तिम विशेष या भेद प्राप्त न हो तब तक सामान्य-विशेष का उपचार किया जा सकता है ।

(विशेषावश्यकभाष्य, गाथा 281-283, वृत्ति इह यद् वस्तुसामान्य-मात्रग्रहणमनिर्देश्यमयमथविग्रहो नैश्चयिके समयमात्रकाल प्रथम । तत ‘किमिदम्’ इत्यन्तरमीहितमस्तुविशेषस्य शब्दविशेषे विज्ञानरूपो योऽवाय स एव हि पुनर्भाविनीमीहामवाय चापेक्ष्याऽवग्रह इत्युपचरित सूत्रे, यस्मादप्यविशेषा-पेक्षया सामान्यमालम्बते । सामान्याथविग्रहण चावग्रह इति । ततो भूय किमय शास्त्रं शास्त्रो वेत्यादि विशेषाकाङ्क्षयेहान्तरमवाय शास्त्रं शास्त्रो वेत्यादि । स एव भूयस्तद्विशेषाकाक्षातो भाविनीमीहामवायमेव द्विशेषाश्चापेक्ष्य सामान्यालम्बनादवग्रह इत्युपचर्यते । इत्येव सर्वत्र सामान्यविशेषापेक्षया यावदन्त्यो भेदस्तदाकाक्षाविनिवृत्तिर्वति ।)

इन्द्रिय-प्रत्यक्ष है। इस क्रम में मन उसका महयोगी है, किन्तु उस ज्ञान धारा का प्रवर्तक नहीं है। मानस-प्रत्यक्ष में ज्ञान की धारा का आरम्भ मन में ही होता है। मन इन्द्रियगृहीत विषयों को ग्रहण कर उनका सकलन, मीमांसा, वितर्क करता है तथा नये-नये नियमों और प्रत्ययों का निर्माण करता है। ये प्रवृत्तियाँ इन्द्रियारब्ध नहीं होती। यह मनका अपना कार्यक्षेत्र है। नदी के चूर्णिकार ने बताया है कि स्वप्न अवस्था में मन शब्द आदि विषयों को ग्रहण करता है। वह ग्रहण अवग्रह आदि के क्रम से होता है। जागृत अवस्था में इन्द्रिय-व्यापार के अभाव में केवल मन का मनन होता है। वह भी अवग्रह आदि के क्रम से होता है।²⁶

हम जब कभी इन्द्रिय-मानस-प्रत्यक्ष की स्थिति में होते हैं तब इसी अवग्रह आदि के क्रम से गुजरते हैं। यह क्रम इतना आशुमचारी है कि यह पता ही नहीं चलता कि ऐसा होता है। अपरिचित विषय के बोध में इस क्रम का अनुभव किया जा सकता है। किन्तु परिचित विषय के बोध में इसका महज अनुभव नहीं होता, यद्यपि यह क्रम अवश्य होता है।

दर्शन व्यवसायी नहीं होता, इसलिए तर्क-परम्परा में उसे प्रमाण की कोटि में नहीं माना गया। फिर अवग्रह और ईहा को प्रमाण कैसे माना जा सकता है? यह प्रश्न सहज ही उपस्थित होता है। इस प्रश्न को दो कोणों से उत्तरित किया जा सकता है। पहला कोण यह है अवग्रह, ईहा और अवाय—ये एक ही ज्ञानधारा के तीन विराम हैं, इसलिए अवाय के प्रमाण होने का अर्थ है कि अवग्रह और ईहा भी प्रमाण हैं। दूसरा कोण यह है—अवग्रह में विषय का बोध होता है। ईहा में अन्वय और व्यतिरेक धर्मों का विमर्श होता है और अवाय में उनकी पुष्टि होती है। इस प्रकार प्रत्येक विराम में नये-नये पर्याय का उद्घाटन होता है। और यदि इसमें कोई विसंवादित न हो तो इस समग्र ज्ञानधारा को प्रमाण मानने में कोई विप्रतिपत्ति नहीं है।

बौद्धों ने प्रत्यक्ष के चार भेद माने हैं

- 1 इन्द्रिय-ज्ञान
- 2 मानस-प्रत्यक्ष
- 3 स्व-संवेदन
- 4 योगि-प्रत्यक्ष।

26 (क) नदी, सूत्र 56, चूर्ण

एव मणमो वि सुविणो सहादिविमणसु अवग्गहादयो रेया, अण्णत्थ वा इदियवावारअभावे मणेमाणस्स ति ।

(ख) विशेषावश्यकभाष्य, गाथा 293 ।

जैन परम्परा में स्व-सवेदन-प्रत्यक्ष की स्वतंत्र गणना नहीं है। मीमांसको का मत है कि ज्ञान केवल ज्ञेय-अर्थ को प्रकाशित करता है। उसकी अपनी सत्ता का अर्थबोध से अनुमान किया जाता है। नैयायिक मानते हैं कि ज्ञान का ज्ञान जानान्तर (अनुव्यवसाय) से होता है। 'यह घट है' ऐसा प्रत्यक्ष ज्ञान व्यवसाय है। इस प्रत्यक्ष ज्ञान का मानस-प्रत्यक्ष अनुव्यवसाय कहलाता है। जैसे मैं देख रहा हूँ कि यह घट है। बौद्ध दर्शन की एक शाखा माध्यमिक भी ज्ञान को स्वप्रकाशी नहीं मानती। इन मतों को ध्यान में रखकर धर्मकीर्ति ने स्व-सवेदन-प्रत्यक्ष को स्वतंत्र स्थान दिया। जैन परम्परा में ज्ञान का स्वरूप स्व-पर-प्रकाशक है, इसलिए स्व-सवेदन ज्ञानमात्र में होता है। वह प्रत्यक्ष का विशिष्ट प्रकार नहीं बन सकता। स्व-सवेदन चेतना का अनाकार उपयोग या दर्शन है। यद्यपि दार्शनिक युग में दर्शन का अर्थ सामान्यग्राही उपयोग और ज्ञान का अर्थ विशेषग्राही उपयोग किया गया है, किन्तु यह मीमांसनीय नहीं है, ऐसा नहीं कहा जा सकता। द्रव्य सामान्य-विशेषात्मक है, तब केवल विशेष को जानने वाला ज्ञान (साकार या सविकल्प उपयोग) प्रमाण कैसे हो सकता है और केवल सामान्य को जानने वाला दर्शन (अनाकार या निविकल्प उपयोग) अप्रमाण कैसे हो सकता है? उक्त व्याख्या में केवलज्ञान और केवलदर्शन का अर्थ भी धटित नहीं होता। उन्हें युगपत् माना जाए तो प्रस्तुत व्याख्या के अनुसार वे दोनों युक्त होकर प्रमाण बनते हैं, अकेला कोई प्रमाण नहीं होता। यदि उन्हें क्रमशः माना जाए तो केवलज्ञान विशेषग्राही होने के कारण संपूर्ण अर्थग्राही नहीं होता, इसलिए वह प्रमाण नहीं हो सकता।

दर्शन (अनाकार उपयोग) और ज्ञान (साकार उपयोग) को यह व्याख्या मानी जाए कि स्व-सवेदन या आन्तरिक बोध दर्शन है और बाह्य अर्थ का बोध ज्ञान है और वे सदा युगपत् होते हैं तो समूची समस्या का समाधान हो जाता है। दर्शन प्रमाण नहीं है। इसे इस प्रकार व्याख्यायित किया जा सकता है कि स्व-सवेदन में बाह्य पदार्थ को जानने का कोई प्रयत्न या आकार नहीं होता। वह केवल स्व-प्रत्यय ही होता है, इसलिए अनाकार है। और अनाकार है इसलिए उसे बाह्य पदार्थ-बोध की अपेक्षा से प्रमाण नहीं माना जा सकता। ज्ञान में बाह्य पदार्थ को जानने का प्रयत्न या आकार नहीं होता। वह पर-प्रत्यय होता है, इसलिए साकार है और साकार है इसलिए वह बाह्य पदार्थ-बोध की अपेक्षा से प्रमाण है। इस आधार पर केवलज्ञान के प्रामाण्य में भी कोई आच नहीं आती। स्वरूप की अपेक्षा ज्ञान प्रत्यक्ष ही है। प्रत्यक्ष और परोक्ष का प्रमाणशास्त्रीय विभाग केवल बाह्य पदार्थ-बोध की अपेक्षा से है। प्रमाण और अप्रमाण का विभाग भी केवल बाह्य पदार्थ-बोध की अपेक्षा से है। इन अभ्युपगमों की सगति भी दर्शन को स्व-प्रत्यय और ज्ञान को पर-प्रत्यय मानने पर ही होती है। दर्शन का अर्थ भी प्रत्यक्ष या साक्षात् है। स्व-प्रत्यय साक्षात् ही होता है, इसलिए दर्शन शब्द उस अर्थ को यथार्थ अभिव्यक्ति देता है।

अतीन्द्रिय-प्रत्यक्ष (नो-इन्द्रिय-प्रत्यक्ष) के तीन प्रकार हैं अववि, मन पर्यव और केवल । इस विषय में प्रमाणमीमासा का वर्ण्य विषय ज्ञानमीमासा से भिन्न नहीं है । अवधिज्ञान भवहेतुक भी होता है, इसलिए अतीन्द्रियज्ञान को पूर्णतः योगिज्ञान नहीं कहा जा सकता । किन्तु भव-प्रत्यय अवविज्ञान को छोड़ कर शेष अवधिज्ञान और मन पर्यवज्ञान की बौद्धों के योगि-प्रत्यक्ष और नव्य नैयायिकों²⁷ के योगज-प्रत्यक्ष से तुलना की जा सकती है ।

केवलज्ञान सबसे अधिक कसीटी पर कसा गया है । इसके समर्थन और विरोध में विगाल ग्रन्थ-राशि उपलब्ध होती है । केवलज्ञान का अर्थ है सर्वज्ञता । जो सर्वज्ञ होता है वह धर्मज्ञ होता ही है । मीमांसक मानते हैं कि मनुष्य धर्मज्ञ नहीं हो सकता । इससे ठीक विपरीत मत बौद्धों का है । दिड नाग का तर्क है कि मनुष्य धर्मज्ञ हो सकता है, सर्वज्ञ नहीं हो सकता । धर्मज्ञता के लिए वेद-प्रामाण्य की आवश्यकता नहीं है । जैनदृष्टि इन दोनों से भिन्न है । उसके अनुसार मनुष्य सर्वज्ञ हो सकता है और जो सर्वज्ञ होता है, वह धर्मज्ञ होता ही है । धर्मज्ञता का अन्तिम प्रामाण्य सर्वज्ञता ही है ।

आचार्य कुन्दकुन्द ने सर्वज्ञता की व्याख्या नयो के आधार पर की है । उनका मत है कि केवली भवको जानता है—यह व्यवहारनय का दृष्टिकोण है । निश्चयनय की दृष्टि से केवली अपनी आत्मा को ही जानता है । इसका फलित है कि व्यवहारनय से केवली सर्वज्ञ है और निश्चयनय से आत्मज्ञ ।²⁸

सभी आत्मवादी दर्शनो ने अतीन्द्रियज्ञान या साक्षात्कार को स्वीकृति दी है । मतभेद का जो बिन्दु है वह 'सर्व' शब्द है । इस 'सर्व' शब्द की व्याख्या भी सबकी भिन्न-भिन्न है । जैन परम्परा में सर्वज्ञ के 'सर्व' शब्द की व्याख्या यह है—केवलज्ञान सब द्रव्यो, सब क्षेत्रो, सब कालो और सब पर्यायो को जानता है ।²⁹ 'सर्व' शब्द की

27 नवीन नैयायिकों ने प्रत्यक्ष के दो प्रकार किए हैं लौकिक प्रत्यक्ष और अलौकिक प्रत्यक्ष । गणेश उपाध्याय के अनुसार अलौकिक प्रत्यक्ष तीन प्रकार का होता है—सामान्यलक्षण, विशेषलक्षण और योगज ।

28 नियमसार, गाय 158

जाणदि पस्सदि सव्व, ववहारनएण केवली भगव ।
केवलणाणी जाणदि पस्सदि णियमेण अप्पाण ॥

29 नदी, सूत्र 33

दव्वओ ण केवलनाणी सव्वदव्वाइ जाणइ पासइ ।
खेत्तओ ण केवलनाणी सव्व खेत्त जाणइ पासइ ।
कालओ ण केवलनाणी सव्व काल जाणइ पासइ ।
भावओ ण केवलनाणी सव्वे भावे जाणइ पासइ ।

इस व्यापक विषयावगाहिता में केवल भीमासको को ही विप्रतिपत्ति नहीं है, वीद्धो को भी है। एक दृष्टि से नैयायिकों और सांख्यिकों को भी है।

सैद्धान्तिकदृष्टि से आगमयुग में केवलज्ञान की व्याख्या के ये फलित हैं

- 1 सर्वथा अनावृत चेतना जो ज्ञानावरण के क्षीण होने पर होती है।
- 2 शुद्ध चेतना जो कषाय के क्षीण होने पर होती है।
- 3 केवलज्ञान जो कषायजनित संवेदनो के क्षीण होने पर होता है।

भगवान् महावीर को केवलज्ञान उत्पन्न हुआ और उसके बाद उन्होंने जो जाना उससे फलित होने वाली केवलज्ञान की व्याख्या में सर्वज्ञता और सर्वभावदर्शिता है, फिर भी उसकी उतनी व्यापकता नहीं है जितनी दार्शनिक युग की व्याख्याओं में है। नन्दीसूत्र में केवलज्ञान की जो व्याख्या है और जो भगवत्सूत्र में सक्रान्त हुई है, उसीके आधार पर जैन तार्किकों ने सर्वज्ञता का समर्थन किया है। उसके समर्थन में अनेक तर्क प्रस्तुत किए गए हैं। यहां उनमें से कुछेक तर्कों का मैं उल्लेख करूंगा —

1 आत्मा स्वभाव से ही 'ज्ञ' है। वह प्रतिबन्धक (ज्ञानावरण) के होने पर 'अ-ज्ञ' होता है सूक्ष्म, व्यवहित और दूरस्थ पदार्थों का साक्षात् नहीं कर सकता। प्रतिबन्धक हेतु समाप्त होने पर वह 'ज्ञ' हो जाता है। फिर 'ज्ञ' और 'ज्ञेय' के बीच कोई अवरोध नहीं होता, इसलिए ज्ञेयमात्र उसमें प्रतिभासित होता है।³⁰

2 सर्वज्ञता का निरसन करने वाले कहते हैं कि मनुष्य सर्वज्ञ नहीं हो सकता। आचार्य ने पूछा—यह आप कैसे कहते हैं? सर्वज्ञ नहीं है, यह आप जानकर कहते हैं या अनजाने ही? सदा, सर्वत्र, सबमें से कोई भी सर्वज्ञ नहीं होता, यदि यह जानकर कहते हैं तो आप ही सर्वज्ञ हो गए। और यदि बिना जाने कहते हैं तो आप यह कैसे कह सकते हैं कि किसी भी देश-काल में कोई व्यक्ति सर्वज्ञ नहीं होता?

3 किसी तत्त्व की सत्ता सावक-प्रमाण और बावक-प्रमाण के अभाव द्वारा की जाती है। सर्वज्ञता का कोई सुनिश्चित बावक-प्रमाण उपलब्ध नहीं है। इसलिए उसकी स्वीकृति निर्विधि है।³¹

30 योगविन्दु, श्लोक 431

ज्ञो ज्ञेये कथमज्ञः स्यादसति प्रतिबन्धके ।

दाह्येऽग्निर्दाहको न स्यात् कथमप्रतिबन्धक ॥

31 प्रमाणभीमासा, 1/1/17

बाधकाभावाच्च ।
मुखादिवद्वत्सिद्धिः ।

* वृत्ति—सुनिश्चितासम्भवद्वाधकत्वात्

4 सूक्ष्म, अन्तरित (व्यवहित) और देश-काल से विप्रकृष्ट पदार्थ किसी व्यक्ति के अवश्य प्रत्यक्ष हैं, क्योंकि वे अनुमेय हैं, जैसे अनुमेय अग्नि किसी के प्रत्यक्ष होती है।³²

5 ज्ञान में तरतमता उपलब्ध होती है। उसका कोई चरम बिन्दु होता है। जैसे परिमाण की तरतमता का चरमरूप आकाश है, वैसे ही ज्ञान की तरतमता का चरमरूप केवलज्ञान है।³³

स्मृति

अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा यह प्रत्यक्ष का क्रम-विभाग है। इसका उत्तरवर्ती क्रम-विभाग परोक्ष का है। यह विभाजन वैशद्य और अवैशद्य के आधार पर है, किन्तु कार्य-कारणभाव के आधार पर ये सब एक ही सूत्र में आवद्ध हैं। जो धारणा होती है—हमारे मस्तिष्कीय प्रकोष्ठों में सस्कार निमित्त हो जाते हैं वह निमित्त पाकर जागृत हो जाती है।

अन्य तार्किक परंपराओं में स्मृति का प्रामाण्य सम्मत नहीं है। जैन परंपरा में इसका प्रामाण्य समर्थित है। स्मृति अविसर्वादी ज्ञान है। अतीत की स्मृति में जातिस्मृति का भी एक स्थान है, जिससे सुदूर अतीत अर्थात् पूर्वजन्म का ज्ञान होता है। वह यथार्थबोध है और उसके द्वारा मवादी व्यवहार सिद्ध होता है, इसलिए उसका प्रामाण्य असंदिग्ध है।

बौद्धों का तर्क था कि स्मृति पूर्वानुभव-परतत्र है, इसलिए वह प्रमाण नहीं हो सकती। प्रमाण वह ज्ञान होता है जो अपूर्व-अर्थ को जानता है। स्मृति का विषय है—पूर्वानुभव का ज्ञान। वह प्रमाण कैसे हो सकती है?

मीमांसकप्रवर कुमारिल ने भी गृहीतार्थ-आहिता के आधार पर स्मृति का अप्रामाण्य प्रतिपादित किया है।

नैयायिकमनीषी जयन्त ने स्मृति के प्रामाण्य का इसलिए निरसन किया कि वह अर्थजन्य नहीं है। ज्ञान को अर्थज—अर्थोत्पन्न होना चाहिए। यदि वह अर्थज नहीं है तो प्रमाण कैसे हो सकता है?

32 आप्तमीमांसा, श्लोक 5

सूक्ष्मान्तरितदूरार्था प्रत्यक्षाः कस्यचिद्यथा ।

अनुमेयत्वतोऽन्यादिरिति सर्वजसंस्थिति ॥

33 प्रमाणमीमांसा, 1/1/16

प्रज्ञातिशयविश्रान्त्यादिसिद्धेस्तत्सिद्धिः । वृत्तिः प्रज्ञाया अतिशय तारतम्यं क्वचित् विश्रान्तम्, अतिशयत्वात् परिमाणातिशयवदित्यनुमानेन निरतिशयप्रज्ञादिसिद्ध्या तस्य केवलज्ञानस्य सिद्धिः ।

जैन तार्किकों ने उक्त आक्षेपों की समीक्षा में कहा कि स्मृति के प्रामाण्य की कसौटी व्यवहार-प्रवर्तन है। पानी पीया, प्यास बुझ गई। मार्ग से चला, लक्ष्य तक पहुँच गया। पानी से प्यास बुझती है इस पूर्वानुभव की स्मृति के आधार पर मनुष्य पानी पीता है। अमुक मार्ग अमुक नगर को जाता है—इस पूर्वबोध की स्मृति के आवार पर मनुष्य निश्चित मार्ग पर चलता है। व्यवहार की सिद्धि सवादिता सिद्ध करती है, फिर स्मृति का प्रामाण्य कैसे निरस्त किया जा सकता है, भले फिर वह पूर्वानुभव-परतत्र या गृहीतार्थग्राही ज्ञान हो।

स्मृति अर्थोत्पन्न नहीं है, इसलिए यदि उसे अप्रमाण माना जाए तो अनुमान के प्रामाण्य में भी कठिनाई उपस्थित होगी। पुण्य नक्षत्र का उदय होगा, क्योंकि इस समय पुनर्वसु नक्षत्र उदित है। पुण्य का उदय होगा, वर्तमान में वह उदित नहीं है फिर पूर्वचर हेतु कैसे बनेगा? उत्तरचर हेतु भी कैसे बन सकता है? नदी में बाढ़ देखकर वर्षा का अनुमान (नैयायिक सम्मत शेषवत् अनुमान) कैसे होगा? इसलिए स्मृतिज्ञान अर्थोत्पन्न नहीं है—यह तर्क महत्वपूर्ण नहीं है।

प्रत्यभिज्ञा

स्मृति का हेतु केवल धारणा है। प्रत्यभिज्ञा के दो हेतु हैं प्रत्यक्ष और स्मरण। इसलिए यह सकलनात्मक ज्ञान है। स्मृतिज्ञान का आकार 'वह मनुष्य' है और प्रत्यभिज्ञा का आकार 'यह वही मनुष्य है' है। 'यह मनुष्य' यह इन्द्रिय-प्रत्यक्ष है। 'वह'—यह स्मृति है। इन दोनों का जो योग है, वह एकत्व-प्रत्यभिज्ञा है।

शाकाहारी पशु गाय की भाँति पानी पीते हैं। मांसाहारी पशु गाय की भाँति पानी नहीं पीते। वे जीभ से पानी का लेहन करते हैं। इनमें प्रथम सादृश्य-प्रत्यभिज्ञा और दूसरा वैसदृश्य-प्रत्यभिज्ञा है। 'यह उससे छोटा है', 'यह उससे बड़ा है', 'यह उससे दूर है', 'यह उससे निकट है', 'यह उससे ऊँचा है', 'यह उससे नीचा है' यह सापेक्ष-प्रत्यभिज्ञा है।

सज्ञा और सज्ञी के सबध का ज्ञान भी प्रत्यभिज्ञा से होता है। किसी ने बताया कि जो दूध और पानी को अलग करे वह हस होता है। जिसके तीन-तीन पत्ते होते हैं वह पलाश होता है। श्रोता न हस को जानता है और न पलाश को। उसने वक्ता से सुना और उसके मन में एक संस्कार निमित्त हो गया। उसने देखा, पक्षी की चोंच दूध की प्याली में पड़ी और दूध फट गया—दूध अलग और पानी अलग। प्रत्यक्ष और स्मृति—दोनों का योग हुआ, उसे सज्ञा और सज्ञी (हस शब्द और हस शब्दवाच्य पक्षी) के सबध का ज्ञान हो गया। इसी प्रकार उसने जंगल में तीन-तीन पत्ते वाले पेड़ को देखा। प्रत्यक्ष और स्मृति दोनों युक्त हुए और उसे सज्ञा-सज्ञी (पलाश शब्द और पलाश शब्दवाच्य पेड़) के सबध का ज्ञान हो गया।

दो आदि सख्या का बोध भी प्रत्यभिज्ञान से होता है। स्मृति और प्रत्यक्ष के निमित्त से होने वाले जितने भी सकलनात्मक मानस-विकल्प हैं ये सब प्रत्यभिज्ञान के ही प्रकार हैं।³⁴

बौद्ध तार्किक प्रत्यभिज्ञा को मान्य नहीं करते। उनका मत है कि 'वह' यह परोक्ष ज्ञान है और 'यह' यह प्रत्यक्ष ज्ञान है। प्रत्यक्ष और परोक्ष दो विरोधी ज्ञानों का आधार एक नहीं हो सकता, इसलिए यह दो ज्ञानों का समुच्चय है, एक स्वतन्त्र ज्ञान नहीं है।

जैन तार्किक इस तर्क को स्वीकार नहीं करते। वे कहते हैं कि प्रत्यक्ष और परोक्ष ज्ञान प्रत्यभिज्ञा के कारण हैं। उन दोनों कारणों से एक स्वतन्त्र ज्ञान उत्पन्न होता है। उसी के द्वारा हम 'यह' और 'वह' के बीच में रहे हुए एकत्व को जानते हैं। उस एकत्व का बोध हमें न प्रत्यक्ष से हो सकता है और न परोक्ष में भी हो सकता है। प्रत्यक्ष और परोक्ष के सम्मिश्रण से एक नया ज्ञान उत्पन्न होता है और उसी के द्वारा हम एकत्व को जानते हैं। वह एकत्व प्रत्यक्ष नहीं होता, इसलिए एकत्व-बोध को परोक्ष की कोटि में स्थान दिया गया है। बौद्धमतानुसार एक ही ज्ञान निर्विकल्प और सविकल्प दो विरोधी धर्मों का आधार हो सकता है तब प्रत्यभिज्ञा दो विरोधी धर्मों का आधार क्यों नहीं हो सकती ?

नैयायिक प्रत्यभिज्ञा को प्रत्यक्षज्ञान मानते हैं। उनके अनुसार साधारण प्रत्यक्ष केवल वर्तमानावगाही होता है और प्रत्यभिज्ञा में वर्तमान सवेदन अतीत की स्मृति से प्रभावित होता है। अतीतावस्थावच्छिन्न वर्तमान को मुख्यता देने के कारण इसे वे वर्तमान की कोटि में सम्मिलित करते हैं।

जैन तर्क के अनुसार प्रत्यभिज्ञान प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। क्योंकि हमें प्रत्यक्ष व्यक्ति का ज्ञान नहीं करना है, किन्तु प्रत्यक्ष और परोक्ष इन दोनों कालों में विद्यमान व्यक्ति के एकत्व को जानना है। वर्तमान अश को जान लेने के बाद प्रत्यक्ष का कार्य सप्त हो जाता है, इसलिए उसके द्वारा एकत्व को नहीं जाना जा सकता।

उपमान के विषय में न्यायशास्त्रीय धारणा एक नहीं है। बौद्ध उपमान को प्रत्यक्ष से भिन्न नहीं मानते। वैशेषिक उसे अनुमान के अन्तर्गत मानते हैं। नैयायिक उसे स्वतन्त्र प्रमाण के रूप में स्वीकार करते हैं। जैन परम्परा में वह प्रत्यभिज्ञा का

34 प्रमाणप्रवेश, 21

इदमल्प महद्दूरमासन्न प्राशु नेति वा ।

व्यपेक्षात समक्षेऽर्थे, विकल्पः साधनान्तरम् ॥

एषेऽव्यपेक्षु परस्परव्यपेक्षालक्षण अल्पमहत्वादज्ञान अधरोत्तरादिज्ञान द्वित्वादिसंख्याज्ञान अन्यच्च प्रमाण, अविसम्बादकत्वात् उपमानवत् ।

एक प्रकार है। वे इसका समर्थन इस आकार पर करते हैं 'गवय गाय के समान होता है' इस आकार में गाय और गवय का ज्ञान मुख्य नहीं है, किन्तु उनमें रहा हुआ सादृश्य-बोध मुख्य है। इसलिए यह ज्ञान प्रत्यभिज्ञा से भिन्न नहीं है।

उपमान को स्वतन्त्र प्रमाण मानने में कोई आपत्ति नहीं है। इसका प्रत्यभिज्ञा में समावेश हो सकता है और प्रमाणों की सख्या अनन्त न हो, इस दृष्टि से प्रमाण-व्यवस्था-युग में इसका प्रत्यभिज्ञा में समावेश किया गया।

तर्क

तर्क भारतीय दर्शन का सुपरिचित शब्द है। कुछ विषयों में इसे अप्रतिष्ठ कहा गया है। फिर भी चिन्तन के क्षेत्र में इसका महत्त्व बहुत पहले से रहा है। न्याय-शास्त्र में इसका विशेष अर्थ है। अनुमान के लिए व्याप्ति की अनिवार्यता है और व्याप्ति के लिए तर्क की अनिवार्यता है क्योंकि इसके बिना व्याप्ति की सत्यता का निर्णय नहीं किया जा सकता। प्रायः सभी तर्कशास्त्रीय परम्पराएँ तर्क के इस महत्त्व को स्वीकार करती हैं। उनमें यदि कोई मतभेद है तो वह इसके प्रामाण्य के विषय में है। नैयायिक आदि इसे प्रमाण या अप्रमाण की कोटि में नहीं गिनते, प्रमाण का अनुग्राहक मानते हैं। जैन परंपरा में यह प्रमाणरूप में स्वीकृत है। इसका स्वतंत्र कार्य है, इसलिए यह परोक्ष प्रमाण का तीसरा प्रकार है। जहां-जहां धूम होता है वहां-वहां अग्नि होती है यह व्याप्ति है। इस व्याप्ति का ज्ञान इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और मानस-प्रत्यक्ष के द्वारा नहीं होता। प्रत्यक्ष कार्य-कारण को जानता है, उनके सवध को नहीं जानता। अनुमान व्याप्ति के बाद होता है, अतः उसके द्वारा भी व्याप्ति का ज्ञान नहीं हो सकता। अनुमान के द्वारा व्याप्ति को सिद्ध किया जाए और व्याप्ति के द्वारा अनुमान को सिद्ध किया जाए तो इस अन्योन्याश्रयता में कोई निर्णयात्मक विकल्प हमारे हाथ नहीं लगता। इस समस्या को सुलझाने के लिए जैन तार्किकों ने तर्क का प्रामाण्य स्वीकार किया।

तर्क का कार्य व्याप्ति का निर्णय करना है। जो धूम है वह अग्निजन्य है, अग्नि-भिन्न-पदार्थ से जन्य नहीं है। अग्नि के सद्भाव में धूम का होना उपलब्ध है और उसके अभाव से धूम का न होना अनुपलब्ध है। इस उपलब्ध और अनुपलब्ध से तर्क उत्पन्न होता है और वह धूम और अग्नि के सवध का निर्णय करता है। उसके द्वारा सर्वकाल, सर्वदेश और सर्वव्यक्ति में प्राप्त होने वाले अविनाभाव सवध को व्याप्ति के रूप में स्वीकृति मिलती है। जो सवध सार्वकालिक, सार्वदेशिक और सार्वव्यक्तिक नहीं होता, उसे व्याप्ति के रूप में तर्क का समर्थन नहीं मिलता और जिसे तर्क का समर्थन नहीं मिलता, वह व्याप्ति अनुमान के लिए उपयोगी नहीं होती। तर्क के द्वारा अविनाभाव-सवध का निश्चय हो जाने पर ही साधन के द्वारा साध्य का ज्ञान अर्थात् अनुमान किया जा सकता है।

आगम

आचार्य मिद्धसेन ने परोक्ष के दो भेद स्वीकार किए हैं अनुमान और श्रुत-आगम।³⁵ स्मृति, प्रत्यभिज्ञा और तर्क का उन्होंने परोक्ष प्रमाण के प्रकारों के रूप में उल्लेख नहीं किया है। परोक्ष के उक्त पांच प्रकारों की व्यवस्था आचार्य अकलक ने की। उसका आधार तत्त्वार्थसूत्र और नदीसूत्र में वर्णित मतिज्ञान रहा।³⁶ स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क और अनुमान ये चार मतिज्ञान के प्रकार हैं और आगम श्रुतज्ञान है। अकलक ने अनुमान को श्रुतज्ञान के अन्तर्गत माना है।³⁷ सिद्धान्त चक्रवर्ती नेमिचन्द्र ने श्रुतज्ञान के दो प्रकार किए हैं शब्दालिगज-आगम और अर्थालिगज-अनुमान।³⁸

जैन तार्किकों ने आगम की व्याख्या लौकिक और लोकोत्तर दोनों स्तरों पर की है। आप्त के वचन से होने वाला अर्थ-संवेदन आगम है। उपचार से आप्त-वचन भी आगम है। लोकोत्तर भूमिका में अतीन्द्रियज्ञानी आप्त होता है और लौकिक भूमिका में आप्त की कसौटी अविसर्वादित्व है। जो जिस विषय में अविसर्वादी (अवचक) है वह उस विषय में आप्त है।³⁹

जैन तर्क-परंपरा में ईश्वरीयज्ञान और ग्रन्थ की अपौरुषेयता इन दोनों को कोई स्थान नहीं है। उसमें मानवीयज्ञान और ग्रन्थ की मनुष्यकृतता—ये दोनों प्रतिष्ठित हैं। शब्द पौद्गलिक है पुद्गल का एक परिणामन है। पुद्गल का परिणामन होने के कारण वह अनित्य है। जब शब्द ही अनित्य है तब कोई भी शब्दात्मक ग्रन्थ नित्य कैसे हो सकता है ?

वैयाकरण मानते हैं कि वर्णध्वनि क्षणिक है। उससे अर्थबोध नहीं हो सकता। वर्ण से अतिरिक्त किन्तु वर्णाभिव्यक्त जो अर्थ-प्रत्यायक नित्य शब्द है वह स्फोट है। वर्णध्वनि से वह अभिव्यक्त होता है। उससे अर्थबोध होता है।

35 न्यायावतार, श्लोक, 5, 8, 9 ।

36 (क) तत्त्वार्थ, सूत्र 1113 ।

(ख) नदी, सूत्र 54 ।

37. न्यायविनिश्चय, श्लोक 473

सर्वमेतच्छ्रुतज्ञानमनुमान तथागम ।

38 गोमटसार (जीवकाण्ड), गाथा 315 ।

39 आप्तमीमामा, श्लोक 78, अष्टशती

यो यत्राविसर्वादक स तत्राप्तः, ततः परोक्षान्तः । तत्त्वप्रतिपादन-
मविसर्वादः ।

मीमांसको का मत है कि शब्द की कभी उत्पत्ति नहीं होती और उनका कभी विनाश नहीं होता । वह नित्य है । आवरण या व्यवधान के कारण वह हमें निरंतर सुनाई नहीं देता । आवरण के दूर होने पर हम उसे सुन सकते हैं । इस सिद्धान्त के आधार पर उनका मानना है कि शब्द अभिव्यक्त होता है, उत्पन्न नहीं होता ।

जैन परम्परा में उक्त मत स्वीकृत नहीं है । उसके अनुसार शब्द उत्पन्न होता है । उसकी उत्पत्ति के दो कारण हैं सधात और भेद । दो वस्तुगुण परस्पर मिलती हैं या कोई वस्तु अलग होती है, टूटती है तब शब्द उत्पन्न होता है ।⁴⁰ उसमें प्रतिपादन की शक्ति स्वाभाविक है । सकेत के द्वारा उसमें अर्थवोधकता आरोपित की जाती है । प्रत्येक शब्द में प्रत्येक अर्थ का वाचक होने की क्षमता है । अमुक शब्द अमुक अर्थ का ही वाचक होता है इसका नियामक सकेत है । स्वाभाविक शक्ति और सकेत के द्वारा शब्द अर्थ का बोध कराता है । जिसे सकेत ज्ञात होता है वही व्यक्ति शब्द के द्वारा उसके वाच्य को समझ पाता है । अग्नि शब्द में अग्नि अर्थ का सकेत आरोपित है । यदि वह सकेत मुझे ज्ञात है तो मैं अग्नि शब्द के वाच्य अग्नि अर्थ को समझ पाऊंगा । जो भारतीय भाषा को नहीं जानता वह उसे नहीं समझ पाएगा । तर्जनी अगुली के हिलाने में एक सकेत आरोपित है । उसे जानने वाला उसके हिलते ही तर्जनी का अनुभव करने लग जाता है । यही वात शब्द के सकेत की है ।

मीमांसक मानते हैं कि शब्द का विषय केवल सामान्य है । गो शब्द गो व्यक्ति का नहीं, गोत्व सामान्य का वाचक है । सामान्य में सकेत किया जा सकता है । असंख्य विशेषों में वह नहीं किया जा सकता । जैनदृष्टिकोण इससे भिन्न है । उसके अनुसार शब्द का विषय सामान्य-विशेषात्मक वस्तु है । केवल सामान्य (जाति) अर्थक्रियाकारी नहीं हो सकता । घट, पट आदि व्यक्ति अर्थक्रियाकारी हो सकते हैं, किन्तु घटत्व या पटत्व अर्थक्रियाकारी नहीं हो सकते । समान परिणति वाले वाच्य-अर्थों के अनगिन होने पर भी सकेत का ग्रहण हो सकता है । अग्नि साध्य है और धूम साधन । वे असंख्य हैं, फिर भी तर्क के द्वारा उन सबको जाना जा सकता है तब असंख्य विशेषों से सबद्ध सकेत को क्यों नहीं जाना जा सकता ? वस्तु का स्वरूप ही सामान्य-विशेषात्मक है, इसलिए केवल सामान्य या केवल विशेष शब्द का वाच्य नहीं होता । सामान्य-विशेषात्मक वस्तु ही शब्द का वाच्य होती है ।

40 ठाण 2/220

दोहिं ठाणोहिं सद्दुप्पाते सिया, तं जहा साहण्णताणं चेव पोग्ग-
लाणं सद्दुप्पाए सिया, भिज्जताणं चेव पोग्गलाणं सद्दुप्पाए
सिया ।

धूम और अग्नि में जैसे व्याप्ति-सवध है, वैसे शब्द और अर्थ में व्याप्ति-सवध नहीं है। उनमें भेदाभेद का सवध है। यदि शब्द अर्थ से सर्वथा अभिन्न हो, उनमें तादात्म्य सवध हो तो अग्नि अर्थ और अग्नि शब्द की क्रिया भिन्न नहीं हो सकती। फिर अग्नि शब्द के उच्चारणमात्र से दहन की क्रिया हो जाएगी। ऐसा नहीं होता, इसलिए जाना जाता है कि शब्द और अर्थ में व्याप्ति-सवध नहीं है। यदि शब्द अर्थ से सर्वथा भिन्न हो तो उनमें वाच्य-वाचक-सवध नहीं हो सकता। घट शब्द से घट पदार्थ का बोध इसीलिए होता है कि शब्द के प्रतिपादन पर्याय और अर्थ के प्रतिपाद्य पर्याय में एक सवध स्थापित है।

घट शब्द से घट पदार्थ का ही बोध होता है, घट से भिन्न पदार्थ का बोध नहीं होता। इसका नियमन 'सकेत' करता है। शब्द और अर्थ का सवध नैसर्गिक नहीं है। जिस अर्थ के लिए जिस शब्द का प्रयोग मनुष्य द्वारा निर्धारित किया जाता है वह शब्द उस अर्थ का वाचक हो जाता है। इसलिए शब्द और अर्थ का सवध ऐच्छिक है। इसीलिए विभिन्न सूत्रों में एक ही पदार्थ के अनेक शब्द वाचक हैं। यदि शब्द और अर्थ का सवध नैसर्गिक होता तो ससा' की एक ही भाषा होती और एक अर्थ के लिए स्वभावतः एक ही वाचक होता।

सापेक्ष सिद्धान्त के आवार पर स्फोट की व्याख्या की जा सकती है। भाषा पौद्गलिक है। मूचे आकाश मंडल में भाषा-वर्गणा के पुद्गल-स्कव फैले हुए हैं और वे सदा फैले हुए रहते हैं। कोई भी मनुष्य बोलता है तो उन भाषा-वर्गणा के पुद्गल-स्कवों को ग्रहण किए बिना नहीं बोल सकता। हमारी बोलने की प्रक्रिया यह है कि हम सर्व प्रथम गारौरिक प्रयत्न के द्वारा भाषा-वर्गणा के पुद्गल-स्कवों को ग्रहण करते हैं, फिर उन्हें भाषा के रूप में परिणत करते हैं और उसके बाद उनका विमर्जन करते हैं। यह विसर्जन का क्षण ही शब्द है और वही हमें सुनाई देता है। विसर्जन-क्षण से पहले शब्द अशब्द होता है और उस क्षण के बाद भी शब्द अशब्द हो जाता है। विसर्जन-क्षण में होने वाली वर्णध्वनि क्षणिक और अनित्य होती है। भाषा-वर्गणा के पुद्गल-स्कवों को सतति-प्रवाहरूप में नित्य माना जा सकता है और उनकी स्फोट से तुलना की जा सकती है।

स्मृति में सस्कार, प्रत्यभिज्ञा में एकत्व और सादृश्य, तर्क में अविनाभाव संवध और आगम में अभिधेय-अर्थ परोक्ष होते हैं, इसलिए ये सब परोक्ष प्रमाण के अवान्तर विभाग हैं।

• • •

1 अवग्रह से अनुमान तक कार्य-कारण का सवध प्रतीत होता है। फिर कारणों को प्रत्यक्ष और स्मृति आदि को परोक्ष मानने का क्या कारण है ?

प्रत्यक्ष और परोक्ष का विभाग स्पष्टता (वैशद्य) और अस्पष्टता (अवैशद्य) के आधार पर किया गया है। अवग्रह से धारणा तक चलने वाली ज्ञानधारा स्पष्ट है, इसलिए वह प्रत्यक्ष की कोटि में स्वीकृत है। स्मृति से अनुमान तक की ज्ञानधारा में ज्ञेय-विषय स्पष्ट नहीं होता, इसलिए वह परोक्ष की कोटि में स्वीकृत है।

2 प्रत्यभिज्ञा में ज्ञेय-अर्थ प्रत्यक्ष होता है, फिर उसे परोक्ष क्यों माना जाए ?

अनुमान में धूम प्रत्यक्ष होता है, किन्तु उसका ज्ञेय धूम नहीं है। उसका ज्ञेय अग्नि है, जो प्रत्यक्ष नहीं है। इसी प्रकार प्रत्यभिज्ञा का ज्ञेय सामने उपस्थित वस्तु या व्यक्ति नहीं है किन्तु उनके अतीत और वर्तमान पर्यायों में होने वाला एकत्व है, जो कि प्रत्यक्ष का विषय नहीं बनता।

3 ईहा का कार्य भी अन्वय-व्यतिरेक के द्वारा उपलब्ध अर्थ की परीक्षा करना है तब ईहा और तर्क को भिन्न क्यों माना जाए ?

ईहा पर्यालोचनात्मक ज्ञान है। उसके द्वारा वस्तु में पाए जाने वाले अन्वय और व्यतिरेक धर्म पर्यालोचित होते हैं। उनके आधार पर अर्थ के स्वरूप की संभावना की जाती है। तर्क का कार्य है- व्याप्ति की परीक्षा करना। इसलिए दोनों का कार्य एक नहीं है। यद्यपि ईहा और तर्क दोनों के लिए 'ऊह' शब्द का प्रयोग मिलता है, फिर भी दोनों के 'ऊह' का स्वरूप एक नहीं है।

4 निर्णायक ज्ञान अवाय होता है, फिर अवग्रह और ईहा को प्रमाण कैसे माना जा सकता है ?

एक सिकोरा है जो अभी-अभी आवे से निकाला गया है। उस पर जल की एक वूद डाली। वह सूख गई। फिर दो-चार वूदें डाली वे भी सूख गईं। वूदें डालने का क्रम चालू रहा। एक क्षण ऐसा आया कि सिकोरा गीला हो गया। क्या सिकोरा अन्तिम वूद से गीला हुआ ? पहली वूद से वह गीला नहीं हुआ ? हम केवल निष्पत्तिकाल को ही गीला होने का क्षण नहीं कह सकते। आरम्भ काल भी उसके गीला होने का क्षण है। यदि सिकोरा पहली वूद से गीला न हो वह अन्तिम वूद से भी गीला नहीं होगा। अवग्रह के पहले क्षण में यदि निर्णय होना प्रारम्भ न हो तो अवाय में भी निर्णय नहीं हो सकता। अवाय एक धारागत निर्णयों की निष्पत्ति है, इसलिए स्थूल भाषा में हम कहते हैं कि अवाय में निर्णय होता है। यदि सूक्ष्म भाषा का प्रयोग करें तो अवग्रह और ईहा भी अपने-अपने ज्ञेय-पर्यायों के निर्णायक हैं।

अनुमान

अनुमान न्यायशास्त्र का सबसे महत्वपूर्ण अंग है। इसका परिवार बहुत बड़ा है। इसी के आधार पर तर्क-विद्या या आन्वीक्षिकी का विकास हुआ है। अनुमान शब्द 'अनु' और 'मान' इन दो शब्दों से निष्पन्न हुआ है। इनका अर्थ है प्रत्यक्ष-पूर्वक होने वाला ज्ञान। जैन आगमों के अनुसार श्रुत मतिपूर्वक होता है 'मद्भुव्वय सुय'। न्यायदर्शन में भी अनुमान को प्रत्यक्षपूर्वक माना गया है।¹

अनुमान के दो अंग होते हैं साधन और साध्य। साधन प्रत्यक्ष होता है और साध्य परोक्ष। हम पहले साधन को देखते हैं, फिर व्याप्ति की स्मृति करते हैं, उसके बाद साध्य का ज्ञान करते हैं।

अनुमान दो प्रकार का होता है—स्वार्थानुमान और परार्थानुमान। जैन परंपरा में समग्रज्ञान स्वार्थ और परार्थ इन दो भागों में विभक्त है। सूत्रकृतांग में ज्ञान के दो साधन बतलाए गए हैं—आत्मगत और परत।² आत्मगत ज्ञान स्वार्थ और वचनात्मक ज्ञान परार्थ होता है। चार ज्ञान केवल स्वार्थ होते हैं, श्रुतज्ञान स्वार्थ और परार्थ दोनों होता है। वस्तुतः ज्ञान परार्थ नहीं होता। वचन में ज्ञान का आगोपण कर उसे परार्थ माना जाता है। ज्ञान और वचन में तादात्म्य और तदुत्पत्ति संवध नहीं है। वचन एक व्यक्ति के ज्ञान को दूसरे व्यक्ति तक संप्रेषित करता है, इसलिए उपचार से उसे ज्ञान मानकर परार्थ कहा जाता है। वस्तुतः वचन ही परार्थ होता है, न कि ज्ञान। ज्ञान के विषय में स्वार्थ और परार्थ की धारणा प्राचीन काल से है, किन्तु अनुमान के ये दो विभाग—स्वार्थ और परार्थ नैयायिक और बौद्ध परंपरा से गृहीत हैं। आचार्य सिद्धमेन ने अनुमान की भांति प्रत्यक्ष को भी परार्थ माना है। उन्होंने लिखा है—'प्रसिद्ध अर्थ का प्रकाशन प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों से होता है और वे दोनों ही दूसरे के लिए ज्ञान के उपाय हैं,

1 न्यायसूत्र, 11115

तत्पूर्वकम् ।

2 नृयगडो, 12119

जे आततो पन्तो वा वि एणां ।

इसलिए वे दोनों ही परार्थ होते हैं।³ वादिदेवसूरी ने भी इस सिद्धसेनीय मत का अनुसरण किया है।⁴ अनुमान द्वारा ज्ञात अर्थ का वचनात्मक निरूपण जैसे परार्थानुमान है वैसे ही प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञात अर्थ का वचनात्मक निरूपण परार्थ प्रत्यक्ष है। साधन से होने वाला साध्य का विज्ञान स्वार्थानुमान है। जैसे किसी ने धूम देखा और दूर देश में स्थित अग्नि का ज्ञान हो गया। इस ज्ञान में पक्ष और दृष्टान्त की आवश्यकता नहीं है। दूसरे को समझाने के लिए पक्ष और हेतु का वचनात्मक प्रयोग करना परार्थानुमान है। जैसे कोई व्यक्ति दूसरे से कहता है कि देखो उस नदी के किनारे अग्नि है, क्योंकि वहां धूम दिखाई दे रहा है। यह सुनकर श्रोता के भी स्वार्थानुमान हो जाता है। प्रमाण ज्ञानात्मक होता है और परार्थानुमान शब्दात्मक है। शब्दात्मक होने के कारण वह प्रमाण नहीं हो सकता। इसीलिए यह उपचारतः प्रमाणरूप में स्वीकृत है। परार्थानुमान स्वार्थानुमान का कारण है। कारण को उपचार से कार्य मानकर परार्थानुमान को प्रमाण माना जाता है।

न्याय दर्शन में अनुमान के तीन प्रकार मिलते हैं पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतोदृष्ट।⁵ सांख्यशास्त्र⁶ और चरक⁷ में भी ये ही तीन प्रकार प्राप्त हैं। आर्यरक्षितसूरी ने भी अनुमान के ये तीन प्रकार थोड़े में नामभेद के साथ स्वीकृत किए हैं पूर्ववत्, शेषवत् और दृष्टसाधर्म्यवत्।⁸ बौद्ध न्यायशास्त्र के विकास के बाद इन तीनों प्रकारों की परंपरा गौण हो गई।

जैन परंपरा में अनुमान का लक्षण सर्वप्रथम आचार्य सिद्धसेन ने किया।⁹ उसका सभी जैन तार्किक अनुसरण करते रहे हैं।

3 न्यायावतार, श्लोक 11

प्रत्यक्षेणानुमानेन, प्रसिद्धार्थप्रकाशनात् ।

परस्य तदुपायत्वात्, परार्थत्वं द्वयोरपि ॥

4 प्रमाणनयतत्त्वालोक, 3126, 27 ।

5 न्यायसूत्र, 11115

पूर्ववच्छेषवत्सामान्यतोदृष्ट च ।

6 सांख्यकारिका, 5, मा०रवृत्ति ।

7 चरक, सूत्रस्थान, श्लोक 28, 29 ।

8 अष्टाश्रोगद्वाराइ, सूत्र 519 ।

9 न्यायावतार, श्लोक 5

साध्याविनाभुवो लिङ्गात्, साध्यनिश्चायक स्मृतम् ।

अनुमान तदत्रान्तं, प्रमाणत्वात् सपक्षवत् ॥

हेतु

आचार्य वसुवन्धु ने हेतु को त्रैरूप्य माना और दिङ्नाग ने उसका विकास किया। उनके अनुसार हेतु में पक्षधर्मत्व, सपक्षमत्त्व और विपक्षासत्त्व ये तीन लक्षण पाए जाते हैं

- 1 पक्षधर्मत्व हेतु पक्ष में होना चाहिए।
- 2 सपक्षमत्त्व हेतु सपक्ष अन्वय दृष्टान्त में होना चाहिए।
- 3 विपक्षासत्त्व हेतु विपक्ष में नहीं होना चाहिए।

जैनतार्किकों ने हेतु के इस त्रैरूप्य लक्षण का निरसन किया। उन्होंने 'अन्यथानुपपत्ति' या 'अविनाभाव' को ही एकमात्र हेतु का लक्षण माना।¹⁰ स्वामी पात्र-केसरी ने 'त्रिलक्षणकदर्शन' ग्रन्थ में हेतु के त्रैरूप्य का निरसन कर अन्यथानुपपत्ति लक्षण हेतु का समर्थन किया। उनका प्रसिद्ध श्लोक है।

‘अन्यथानुपपन्नत्व, यत्र तत्र त्रयेण किम् ?
नान्यथानुपपन्नत्व, यत्र तत्र त्रयेण किम् ?

जहाँ अन्यथा-अनुपपत्ति है वहाँ हेतु को त्रैरूप्यलक्षण मानने से क्या लाभ ?
जहाँ अन्यथा-अनुपपत्ति नहीं है वहाँ हेतु को त्रैरूप्यलक्षण मानने से क्या लाभ ?

हेतु के लिए पक्षधर्मत्व आवश्यक नहीं है। रोहिणी नक्षत्र का उदय होगा क्योंकि कृत्तिका नक्षत्र का उदय हो चुका है। इस हेतु में पक्षधर्मत्व नहीं है। कृत्तिका के उदय और मूर्ता के पश्चात् होने वाले रोहिणी के उदय में अविनाभाव है, पर कृत्तिका का उदय 'रोहिणी नक्षत्र का उदय होगा' इस पक्ष में नहीं है। अतः पक्ष-धर्मत्व हेतु का अनिवार्य लक्षण नहीं है।

‘शब्द अनित्य है क्योंकि वह आवरण है ओत्र का विषय है’ इस अनुमान में कोई मपक्ष नहीं है। जो-जो मुनाई देता है वह मारा का सारा शब्द है, इसलिए मपक्ष को कोई अवकाश ही नहीं है। मुनाई देने के कारण शब्द अनित्य है और जो मुनाई देता है वह शब्द है—इसमें शब्द और आवरणत्व की अन्तर्व्याप्ति है। इसका कोई दृष्टान्त या समान पक्ष नहीं हो सकता। वहिव्याप्ति में सपक्ष हो सकता है और उसका उपयोग इसलिए किया जाता है कि किसी दृष्टान्त के माध्यम से हेतु का अविनाभाव बताया जा सके, किन्तु उस वहिव्याप्ति (दृष्टान्त या सपक्ष) के आधार पर हेतु गमक नहीं होता।

10 न्यायावतार, श्लोक 21 :

अन्यथानुपपन्नत्व हेतोलक्षणमीरितम् ।

‘सब कुछ क्षणिक है क्योंकि सत् है’ इस हेतु का सपक्ष नहीं हो सकता । वीद्धो के अनुसार अक्षणिक कुछ भी नहीं है तब सपक्ष कैसे होगा ? यह प्रदेश अग्निमान् है क्योंकि घूम है, जैसे रसोई घर । इस बहिर्व्याप्ति में सपक्ष हो सकता है । घूम जैसे निर्दिष्ट प्रदेश में है वैसे ही रसोई घर में भी है । अन्तर्व्याप्ति में समग्र वस्तु का समाहार हो जाता है, शेष कुछ वचता ही नहीं । इसलिए ‘सपक्षसत्त्व’ हेतु का लक्षण नहीं हो सकता ।

विपक्ष में हेतु का असत्त्व होना ही अन्यथानुपपत्ति है । यही हेतु का एक मात्र लक्षण है । जैन तर्क-परंपरा में यह लक्षण सबके द्वारा समर्थित और मान्य रहा है ।

हेतु के प्रकार :

जैन तर्क-परंपरा में अविनाभाव का सबध केवल तादात्म्य और तदुत्पत्ति से ही नहीं है । अविनाभाव के दो रूप हैं सहभाव और क्रमभाव । सहभाव तादात्म्य-मूलक भी होता है और तादात्म्य के बिना भी होता है । इसी प्रकार क्रमभाव कार्य-कारणभावमूलक भी होता है और कार्य-कारणभाव के बिना भी होता है । अविनाभाव के इस व्यापक स्वरूप के आधार पर हेतु के स्वभाव, व्याप्य, व्यापक, कार्य, कारण, पूर्वचर, उत्तरचर, सहचर ये आठ विकल्प माने गए । इनमें कुछ उपलब्धि हेतु हैं और कुछ अनुपलब्धि हेतु । उपलब्धि हेतु विधि और प्रतिषेध (भाव और अभाव) दोनों को सिद्ध करते हैं । अनुपलब्धि हेतु भी उन दोनों को सिद्ध करते हैं । इनकी विस्तृत चर्चा के लिए ‘प्रमाणनयतत्त्वालोक 3154-109, या ‘भिक्षुन्यायकणिका (परिशिष्ट पहला) द्रष्टव्य है’ ।

अवयव-प्रयोग

जैन आचार्यों ने प्रत्येक विषय पर अनेकान्तदृष्टि से विचार किया है । नय के विषय में उनका दृष्टिकोण है कि श्रोता की योग्यता के अनुसार नयों का प्रतिपादन करना चाहिए । अवयव-प्रयोग के विषय में भी उनका यही दृष्टिकोण है । ऐसा प्रतीत होता है कि प्राचीनकाल में उदाहरण या दृष्टान्त का प्रयोग प्रचुरता से किया जाता था । प्रबुद्ध श्रोता के लिए हेतु का भी प्रयोग मान्य था । निर्युक्तिकार भद्र-बाहु ने लिखा है ‘जिन-वचन स्वयंसिद्ध है, फिर भी उमे समझाने के लिए अपरिणत श्रोता के लिए उदाहरण का प्रयोग करना चाहिए । श्रोता यदि अपरिणत हो तो हेतु का प्रयोग भी किया जा सकता है ।’¹¹

11. दशवैकालिक निर्युक्ति, गाथा 49

जिणवयण सिद्ध चेव, भण्णए कत्थई उदाहरण ।

आसज्ज उ सोयार, हेऊवि कहिचि भण्णोज्जा ॥

निर्युक्तिकार ने पाच तथा दस अवयवों के प्रयोग का भी निर्देश किया है ।¹²
 इस प्रकार निर्युक्तिकार ने अवयव-प्रयोग के पाच विकल्प निर्दिष्ट किए हैं

अवयव				
2	3	5	10	10
↓	↓	↓	↓	↓
प्रतिज्ञा	* प्रतिज्ञा	प्रतिज्ञा	प्रतिज्ञा	प्रतिज्ञा
उदाहरण	* हेतु	हेतु	प्रतिज्ञाविशुद्धि	प्रतिज्ञाविभक्ति
	* उदाहरण	ह्यन्त	हेतु	हेतु
		उपसंहार	हेतुविशुद्धि	हेतुविभक्ति
		निगमन	ह्यन्त	विपक्ष
			ह्यन्तविशुद्धि	प्रतिषेध
			उपसंहार	ह्यन्त
			उपसंहारविशुद्धि	आशंका
			निगमन	तत्प्रतिषेध
			निगमनविशुद्धि	निगमन

मिद्धसेन ने पक्ष, हेतु और ह्यन्त—इन तीन अवयवों के प्रयोग की चर्चा की है । सामान्यतः प्रायः सभी तार्किकों ने स्वार्थानुमान में प्रतिज्ञा और हेतु इन दो अवयवों का तथा परार्थानुमान में उन दोनों के अतिरिक्त मन्दमति को व्युत्पन्न करने के लिए ह्यन्त, उपनय और निगमन का भी प्रयोग स्वीकृत किया है । वादिदेवसूरी ने बौद्धों की भाँति केवल हेतु के प्रयोग का भी समर्थन किया है ।

माध्य की मिद्ध के लिए उभ (माध्य) का निर्देश करना प्रतिज्ञा है, जैसे पर्वत अग्निमान् है ।

माध्य की मिद्ध के लिए साधन का निर्देश करना हेतु है, जैसे क्योंकि वहाँ धूम है ।

माध्य के समान किसी प्रदेश का निर्देश करना ह्यन्त या उदाहरण है जहाँ-जहाँ घूम होता है वहाँ-वहाँ अग्नि होती है, जैसे—रसोईघर ।

साधन-धर्म का माध्य-धर्मों में उपसंहार करना उपनय या उपसंहार है, जैसे—पर्वत धूमयुक्त है ।

12 दशवैकालिक निर्युक्ति, भाषा 50

कथं पञ्चावयव दसह वा मव्हा न पठिसिद्ध ।

न च पुण्य मव्व मण्ण्ड हदी सविआरमक्काय ॥

साध्य-कोटि की प्रतिज्ञा साधन के द्वारा सिद्ध-कोटि में आ जाती है, वह निगमन है, जैसे इसलिए पर्वत अग्निमान्न है ।

नैयायिक इस पचावयव-प्रयोग को स्वीकार करते हैं । उनके अनुसार इस अवयवप्रयोगात्मक अनुमान को पचावयव वाक्य, महावाक्य अथवा न्यायप्रयोग कहा जाता है ।

×

×

×

- 1 हम जानना चाहते हैं कि सख्या के विषय में जैन परम्परा का अभिमत क्या है ?

कुछ विचारक जैन दर्शन को परमसाध्य कहते हैं । जैनो का तत्त्वचिन्तन सख्या-प्रधान रहा है, इसलिए यह कहा भी जा सकता है । आगमसाहित्य चार भागों में विभक्त है

- 1 द्रव्यानुयोग -द्रव्यमीमांसा, दर्शन ।
- 2 चरणानुयोग आचारमीमांसा ।
- 3 धर्मकथानुयोग दृष्टान्त, उपमा और उदाहरण ।
- 4 गणितानुयोग गणितशास्त्र ।

द्रव्यमीमांसा और कर्मशास्त्र में गणित का बहुत उपयोग किया गया है । पदार्थ को जानने के चौदह उपाय निर्दिष्ट हैं ¹³

- 1 निर्देश नाम निर्देश, स्वरूप निश्चय ।
- 2 स्वामित्व अधिकारी ।
- 3 साधन कारण ।
- 4 अधिकरण आधार ।
- 5 स्थिति काल-मर्यादा ।
- 6 विधान प्रकार ।
- 7 सत् अस्तित्व, सद्भाव ।
- 8 सख्या—गणना, पदार्थ के परिमाण की उपलब्धि का भेदलक्षण वाला साधन ।
- 9 क्षेत्र आश्रयस्थान ।
- 10 स्पर्शन पार्श्ववर्ती आकाश-प्रदेशों का स्पर्श ।
- 11 काल अवधि ।
- 12 अन्तर दो अवस्थाओं का मध्यवर्ती अन्तराल ।

13 भाव परिणति का प्रकार ।

14 अल्प-बहुत्व—तुलनात्मकदृष्टि से अल्पता या अधिकता

उक्त चौदह उपायो में सख्या आठवा उपाय है । उसके द्वारा परिमाण का निर्धारण किया जाता है । वह पदार्थ की व्याख्या का एक आवश्यक अंग है ।

उत्तराध्ययन सूत्र में पर्याय के छह लक्षण प्रतिपादित हैं ¹⁴

- 1 एकत्व सख्या परिणति ।
- 2 पृथक्त्व विसख्या परिणति ।
- 3 सख्या एक, दो आदि व्यवहार का हेतु ।
- 4 सस्यान आकृति ।
- 5 संयोग दो पदार्थों का बाह्य भवघ ।
- 6 विभाग दो संयुक्त पदार्थों का अलगभाव ।

द्रव्य गुण-पर्यायात्मक होता है । गुण उसके स्वभावभूत होते हैं । उनकी प्रतीति पर-निरपेक्ष होती है । पर्याय उसके क्रमभावी धर्म हैं । उनकी प्रतीति पर-सापेक्ष होती है । अल्प-बहुत, ऊँचा-नीचा, दूर-निकट, दो-तीन आदि सख्या ये सब पर्याय दूसरे पदार्थों की अपेक्षा से अभिव्यक्त होते हैं, इसलिए ये पर-सापेक्ष हैं ।

सख्या द्रव्य का आपेक्षिक पर्याय है । वह ज्ञाता के ज्ञान पर निर्भर नहीं है । जिसका अस्तित्व स्वतंत्र (ज्ञाता-निरपेक्ष) होता है वह किसी के जानने से निमित्त नहीं होता और न जानने से समाप्त नहीं होता । जॉन लॉक (1632-1704) ने दो प्रकार के गुण माने हैं—मूलगुण (Primary Qualities) और उपगुण (Secondary Qualities) । मूलगुण द्रव्यों के वास्तविक धर्म हैं । उपगुण द्रव्यों के वास्तविक धर्म नहीं हैं । वे आत्मा के संवेदनमात्र हैं । द्रव्यों का घनत्व (Solidity), विस्तार (Extension), आकार (Shape), गति (Motion), स्थिति (Rest) और सख्या (Number) ये एकाधिक इन्द्रियों के द्वारा प्राप्त होने के कारण मूलगुण हैं—द्रव्यगत वास्तविकताएँ हैं । इन्द्रियों का इन मूलगुणों से सम्पर्क होता है तब वे हमारी आत्मा में संवेदन उत्पन्न करते हैं । ह्यूम ने मानवज्ञान को दो कोटियों में विभक्त किया है—

1 विज्ञानों के पारस्परिक सम्बन्धों का ज्ञान Knowledge of the relations of the ideas

2 वस्तु-जगत् का ज्ञान Knowledge of the Matters of fact

14 उत्तररामयण, 28/13

एगत्त च पुहत्त च, सख्या सठाणमेव य ।

मज्झिमा य विभागा य, पज्जवारा तु लवखण ॥

गणितशास्त्र और तर्कशास्त्र में विज्ञानों के पारस्परिक सम्बन्धों का ज्ञान होता है, इसलिए गणित और तर्क में सार्वभौम और अनिवार्य सिद्धान्तों की कल्पना की जा सकती है। दो और दो चार ही होते हैं यह केवल कल्पना है। इसका वस्तु-जगत् से कोई सम्बन्ध नहीं है। लॉक और ह्यूम ये दोनों अनुभववादी (Idealistic) दार्शनिक हैं। नव-वास्तविकतावादी (New realistic) दार्शनिकों के अनुसार सख्याबोध प्रत्यय-जनित नहीं है। वह प्रत्यक्ष से होता है। दो और दो चार होते हैं यह अभिगम अपने अस्तित्व के लिए किसी समय और क्षेत्र पर आश्रित नहीं है, किन्तु समयों और क्षेत्रों की अपेक्षा के बिना ही सत्य है। इस अभिगम के द्वारा जो सत्य प्रतिपादित होता है वह वास्तविक सत्य है। वह सीधे (प्रत्यक्ष) ही जाना जाता है और सीधे ही चैतन्य की अनुभूति में आता है, किसी प्रत्यय के द्वारा नहीं। वास्तविकतावादी विचार के अनुसार तर्क और गणित के अभिगम अपना स्वतंत्र (ज्ञाता-निरपेक्ष) अस्तित्व रखते हैं और वैज्ञानिक सिद्धान्तों को आविष्कृत करते हैं, बनाते नहीं। इस सिद्धान्त से इस विचारधारा को आधार मिला है कि वैज्ञानिक जब फॉर्मूलाओं, समीकरणों और निगमन-विश्लेषणों द्वारा कार्य करते हैं, तब वे वास्तविकता के बारे में ही काम करते हैं।

जैन दर्शन की स्वीकृति अनुभववाद और वस्तुवाद इन दोनों से भिन्न है। उसके अनुसार सख्या कल्पना नहीं है, वह वस्तु का एक पर्याय है। उसका बोध न केवल प्रत्यय से होता है और न केवल प्रत्यक्ष से होता है, किन्तु प्रत्यय और प्रत्यक्ष के सकलन प्रत्यभिज्ञा से होता है। जितने सवधात्मक, तुलनात्मक और सापेक्षज्ञान होते हैं, वे सारे उसीके द्वारा होते हैं। वह प्रत्यक्ष और स्मृति—इन दोनों के योग से उत्पन्न होता है, इसलिए सापेक्षबोध उसका विषय बनता है। किसी बड़ी रेखा को ध्यान में रखकर हम दूसरी रेखा को छोटा कहते हैं। केवल एक रेखा बड़ी या छोटी नहीं हो सकती। छोटा और बड़ा यह दो में ही होता है। पूर्वज्ञान की स्मृति और वर्तमान का प्रत्यक्षज्ञान ये दोनों मिलकर ही उन दो अवस्थाओं (छुटपन, बडपन) का बोध करते हैं। दो रेखाएँ प्रत्यक्ष होती हैं। उनके तुलनात्मक ज्ञान में भी पूर्वदृष्टि का ज्ञान परोक्ष होता है। दोनों रेखाओं को तुलनात्मक दृष्टि से देखते हैं तब किसी एक रेखा की ओर अभिमुख होते ही दूसरी का ज्ञान परोक्ष हो जाता है। सख्या का ज्ञान भी इसी पद्धति से होता है। हमने देखा घट है, फिर देखा घट है, तब हम इन दोनों घट-ज्ञानों का सकलन करते हैं दो घट हैं। यह द्वित्व पर्याय सापेक्ष है। दो वस्तुओं की अपेक्षा में ही यह पर्याय अभिव्यक्त होता है। इस प्रकार अनेकत्वसूचक सख्या के जितने प्रकार हैं वे सब सापेक्ष ही हैं। दो और दो चार होते हैं—यह प्राथमिक बोध प्रत्यक्ष होता है, फिर यह संस्कार बन जाता है। दो युगलों का प्रत्यक्ष होते ही संस्कार जागृत होकर स्मृति का रूप लेता है और दो और दो चार होते हैं,

इसका बोध हो जाता है । पूर्व का निरीक्षण और अपर का निरीक्षण ये दो निरीक्षण अपेक्षाबुद्धि को उत्पन्न करते हैं और उससे सत्या की प्रतिपत्ति होती है।¹⁵

आगम-साहित्य में प्रमाण का विगद वर्गीकरण मिलता है । अनुयोगद्वार में प्रमाण के चार प्रकार वर्णित हैं—द्रव्यप्रमाण, क्षेत्रप्रमाण, कालप्रमाण और भाव-प्रमाण । भावप्रमाण के तीन प्रकार हैं गुणप्रमाण, नयप्रमाण और सत्याप्रमाण ।¹⁶ आचार्य अकलक ने सत्या और उपमा को एक कोटिक प्रमाण माना है ।¹⁷ द्रव्यो और गुणो में जो सत्यारूप धर्म पाया जाता है उसे जयवला में सत्याप्रमाण कहा गया है ।¹⁸ आगमयुग में सत्याप्रमाण और उपमाप्रमाण स्वतंत्र थे । प्रमाण-व्यवस्थायुग में उन्हें प्रत्यभिज्ञा के अन्तर्गत स्थापित किया गया ।



15 सिद्धिविनिश्चय, पृष्ठ 150

सत्यादिप्रतिपत्तिश्च, पूर्वपरिनिरीक्षणात् ।

16 विस्तार के लिए देखें परिशिष्ट 1 ।

17 तत्त्वार्थवार्तिक, 3/38 ।

18 कसायपाहुड, भाग 1, पृष्ठ 38 ।

अविनाभाव

अनुमान हेतुमूलक होता है और हेतु अविनाभावमूलक । इसलिए अनुमान का प्रधान अंग हेतु है और हेतु का प्रधान अंग अविनाभाव है । इस अविनाभाव को व्याप्ति, सबध या प्रतिबन्ध भी कहा जाता है । हम अविनाभाव के आधार पर सार्वभौम नियमों का निर्धारण करते हैं । उन्हीं के आधार पर हेतु गमक होता है ।

अविनाभाव के आधार ये हैं

1. तादात्म्य,
2. तदुत्पत्ति,
3. सहभाव,
4. क्रमभाव ।

तादात्म्य सम्बन्ध उनमें होता है जो सहभावी होते हैं हेतु और साध्य, भस्तितात्व की दृष्टि से, अभिन्न होने हैं, जैसे यह वृक्ष है, क्योंकि यह अशोक है । इस वाक्य में वृक्ष साध्य है । अशोक है यह हेतु है । इसमें साध्य हेतु की सत्ता के अतिरिक्त किसी अन्य हेतु की अपेक्षा नहीं रखता, इसलिए यह 'स्वभाव हेतु' है । अशोकत्व और वृक्षत्व में नियत सहभाव है, इसलिए यह तादात्म्यमूलक अविनाभाव है । 'व्यापक' हेतु भी तादात्म्यमूलक होता है । जैसे इस प्रदेश में पनस नहीं है, क्योंकि वृक्ष नहीं है । इस वाक्य में पनस व्याप्य है और वृक्ष व्यापक । व्याप्य का व्यापक के साथ नियत सहभाव होता है । जहाँ वृक्षत्व नहीं होता वहाँ पनसत्व नहीं होता—इस अविनाभाव के आधार पर 'व्यापक' हेतु बनता है ।

धूम अग्नि से ही उत्पन्न होता है, अन्य किसी से उत्पन्न नहीं होता । इस तदुत्पत्ति के आधार पर धूम का अग्नि के साथ कार्यकारणमूलक अविनाभाव सबध है । अग्नि कारण है और धूम कार्य । इसलिए धूम अग्नि का गमक होता है ।

सहभाव तादात्म्यमूलक ही नहीं होता, जिनमें तादात्म्य नहीं होता उनमें भी सहभाव होता है । इस आधार पर सहचर हेतु बनता है । रूप और रस दोनों सहचर हैं । रूप चक्षुर्ग्राह्य होता है और रस जिह्वार्ग्राह्य । इस स्वरूप भेद के कारण उनमें तादात्म्य सबध नहीं है । उनमें तादात्म्य सबध नहीं है इसलिए वे स्वभाव हेतु नहीं हो सकते । रूप और रस एक साथ उत्पन्न होते हैं और एक साथ उत्पन्न

होने वालों में कार्यकारणमूलक संवध नहीं होता, इसलिए वे कार्यकारण हेतु नहीं बन सकते। रूप रस का और रस रूप का, नियत साहचर्य के आधार पर, गमक होता है, इसलिए सहचर हेतु की स्वीकृति में कोई विप्रतिपत्ति नहीं है। जैसे कोई मनुष्य अंधेरे में आम चूस रहा है। वह उस रसास्वाद के आवार पर यह जान लेता है कि इस आम में रूप है, क्योंकि जहां रस होता है वहां रूप होता ही है।

क्रमभाव कार्यकारणमूलक ही नहीं होता, जिनमें कार्यकारणात्मक संवध नहीं होता उनमें भी क्रमभाव होता है। इस आधार पर पूर्वचर और उत्तरचर हेतु बनते हैं। मुहूर्त के पश्चात् रोहिणी का उदय होगा, क्योंकि इस समय कृत्तिका उदित है। मुहूर्त पहले पूर्वाफाल्गुनी का उदय हो चुका है, क्योंकि इस समय उत्तराफाल्गुनी उदित है।

पूर्वचर और उत्तरचर में समय का व्यवधान होता है, इसलिए ये स्वभावहेतु और कार्यहेतु नहीं हो सकते। तादात्म्य संवध समकालीन वस्तुओं में होता है और तदुत्पत्ति संवध अव्यवहित पूर्वोत्तर-क्षणवर्ती पदार्थों में होता है। इस प्रकार उन दोनों में समय का व्यवधान नहीं होता।

जहां समय का व्यवधान होता है वहां कार्यहेतु नहीं होता। इसीलिए पूर्वचर और उत्तरचर में क्रमभाव होने पर भी उन्हें कार्यहेतु की कोटि में नहीं रखा जा सकता। कारण वही होता है जो कार्य की उत्पत्ति में व्यापृत है। कुम्भकार घट की उत्पत्ति में व्यापृत होता है तब उसे घट का कारण माना जाता है। कार्य के प्रति व्यापृत वही होता है जो विद्यमान होता है। जो नष्ट हो चुका है अथवा जो अभी उत्पन्न ही नहीं हुआ है वह असत् है। असत् किसी कार्य की उत्पत्ति में व्यापृत नहीं होता। जो कार्य की उत्पत्ति में व्यापृत नहीं होता उसे कारण नहीं माना जा सकता। मुहूर्त के पश्चात् होने वाला रोहिणी का उदय अनागत होने के कारण असत् है तथा मुहूर्त पूर्व उदित पूर्वाफाल्गुनी अतीत होने के कारण असत् है। इसलिए कृत्तिका को रोहिणी का और पूर्वाफाल्गुनी को उत्तराफाल्गुनी का कारण नहीं माना जा सकता। कृत्तिका के पश्चात् रोहिणी के उदय का क्रम नियत है तथा उत्तराफाल्गुनी के पहले पूर्वाफाल्गुनी का उदय नियत है। उनके क्रम में कोई नियमभंग नहीं है, इसलिए पूर्वचर और उत्तरचर—दोनों गमक हैं और जो गमक होता है उसे हेतु मानने में कोई विप्रतिपत्ति नहीं होती।

बौद्ध मानते हैं कि स्वभाव और कार्य में ही तादात्म्य और तदुत्पत्ति रहती है और उसीके आधार पर ज्ञाप्य और ज्ञापक का सम्बन्ध होता है, इसलिए उन्हीं कार्य और स्वभाव से वस्तु अर्थात् विधि की सिद्धि होती है। इस प्रकार वे विधि-साधक हेतु दो ही मानते हैं—स्वभावहेतु और कार्यहेतु। उनके अनुसार कार्य कारण

के बिना नहीं हो सकता, इसलिए कार्य का कारण के साथ अविनाभाव सम्बन्ध है। कार्य कारण के बिना भी होता है, इसलिए कारण का कार्य के साथ अविनाभाव सम्बन्ध नहीं है। कारण का कार्य के साथ अविनाभाव नहीं है, इसीलिए कारण हेतु नहीं बन सकता।

कारणहेतु के समर्थन में जैन परम्परा का तर्क यह है प्रत्येक कारण हेतु नहीं होता। किन्तु वह कारण हेतु अवश्य होता है जिसकी शक्ति प्रतिबन्धक तत्त्वों से प्रतिबन्धित न हो और जिसकी सहकारी सामग्री विद्यमान हो। अप्रतिबन्धित शक्ति और सहकारी सामग्री से युक्त कारण कार्य को अवश्य उत्पन्न करता है, इसलिए इस प्रकार के कारण का कार्य के साथ अविनाभाव होता है। अंधेरी रात में आम चूसने वाला व्यक्ति रस को उत्पन्न करने वाली सामग्री का अनुमान करता है। जो रस चूसा जा रहा है वह कार्य है। वह पूर्वक्षणवर्ती रस और रूप के द्वारा उत्पन्न हुआ है, इसलिए वह उत्तरक्षणवर्ती रस-विज्ञान का कारण है। यह कार्य से कारण का अनुमान है। आम चूसने वाला उस पूर्वक्षणवर्ती रूप से वर्तमान क्षणवर्ती रूप का अनुमान करता है। यह कारण से कार्य का अनुमान है। बौद्धमतानुसार पूर्व-क्षणवर्ती रस, रूप आदि मिलकर ही उत्तरक्षणवर्ती रस उत्पन्न करते हैं। पूर्वक्षणवर्ती रस उत्तरक्षणवर्ती रस का उपादान कारण होता है और रूप सहकारी कारण। इस प्रकार पूर्वक्षणवर्ती रूप से जो उत्तरक्षणवर्ती रूप का अनुमान किया जाता है वह कारण से कार्य का अनुमान है।

अविनाभाव (व्याप्ति) को जानने का उपाय

अविनाभाव के लिए त्रैकालिक अनिवार्यता अपेक्षित है। अनिवार्यता की त्रैकालिकता का बोध हुए बिना अविनाभाव का नियम निर्धारित नहीं किया जा सकता। नैयायिक मानते हैं कि भूयो दर्शन से अविनाभाव का बोध होता है। बार-बार दो वस्तुओं का साहचर्य देखते हैं तब उस साहचर्य के आधार पर नियम का निर्धारण कर लेते हैं। नियम का आधार केवल साहचर्य ही नहीं होता, किन्तु व्यभिचार (अपवाद) का अभाव भी होना चाहिए। इस प्रकार व्याप्तिज्ञान के लिए दो विषयों का ज्ञान आवश्यक है साहचर्य का ज्ञान तथा व्यभिचारज्ञान का अभाव। घूम के साथ अग्नि का साहचर्य है और घूम के साथ अग्नि का व्यभिचार कहीं भी प्राप्त नहीं है, अतः अव्यभिचारी साहचर्य-सम्बन्ध के ज्ञान से व्याप्ति का बोध होता है।

डार्विन तथा उसके अनुगामी विकासवादी वैज्ञानिकों ने माना है कि यद्यपि प्रकृति नियमबद्ध चलती है, फिर भी कभी-कभी और कहीं-कहीं उत्प्लवन भी होता है, छलांग भी होती है। इस प्लुतसत्त्वरवाद के अनुसार सामान्य नियम का अतिक्रमण भी होता है। हम इन्द्रियज्ञान के द्वारा विशेषों को जान लेने हैं, पर विशेषों में

सामान्य विषयक सूत्रों को खोजना और उनमें अनिवार्यता का पता लगाना बहुत कठिन है। त्रैकालिकता का प्रश्न और भी टेढ़ा है। अविनाभाव तब बनता है जब त्रैकालिक अव्यभिचार हो किसी भी देश-काल में उसका अपवाद न हो। वर्तमान में साहचर्य के अव्यभिचार को जाना जा सकता है। स्मृति की परिधि में रहे हुए अतीत में भी जाना जा सकता है। किन्तु स्मृति की परिधि से मुक्त अतीत में और अनन्त भविष्य में साहचर्य का नियम नहीं ही बदलेगा—इसका नियमन कैसे किया जा सकता है? इसलिए अविनाभाव के नियम के साथ जुड़ी हुई त्रैकालिकता की शर्त अवश्य ही परीक्षा की कसौटी पर कमाने योग्य है। हम नियम की संरचना उपलब्ध ज्ञान-सामग्री के आधार पर करते हैं। अनुपलब्ध ज्ञान उपलब्ध ज्ञान से बहुत विशाल है, फिर हम अविनाभाव के नियम को निरपेक्ष कैसे मान सकते हैं? अविनाभाव का नियम उपलब्ध ज्ञान-सापेक्ष ही होना चाहिए। जैन तार्किकों ने भी अविनाभाव के नियम का त्रैकालिक आधार माना है। पर निरन्तर विकसमान ज्ञान और अनुपलब्ध से उपलब्ध की ओर बढ़ते हुए मानवीय ज्ञान-विज्ञान के चरण यह सोचने के लिए बाध्य करते हैं कि व्याप्ति के पीछे जुड़ा हुआ त्रैकालिकता का विशेषण निरपेक्ष नहीं हो सकता।

मैं देख रहा हूँ कि वैज्ञानिक तथ्यों के उद्धाटित हो जाने पर अनेक व्याप्तियाँ खण्डित हो चुकी हैं। यह नहीं कहा जा सकता कि सारी व्याप्तियाँ सही ही हैं। जिस काल में व्याप्तियाँ निश्चित की गईं, अविनाभाव के नियम निर्धारित किए गए, उस समय उन्हें त्रैकालिक सत्य समझा गया था। किन्तु उत्तरकाल में उनकी सत्यता वैसी ही रहती है, यह कहना संभव नहीं है। व्याप्ति के निर्माण में हमारा प्रत्यक्ष ही काम करता है। बार-बार निरीक्षण के द्वारा जब हम एक ही तथ्य की पुनरावृत्ति देखते हैं तब एक व्याप्ति बना लेते हैं। इसके होने पर यह होगा और इसके न होने पर यह नहीं होगा।

व्याप्तिवादी और प्रतिवादी दोनों पक्षों द्वारा मान्य होनी चाहिए—यह सिद्धान्त सर्वमान्य रहा है। जिसकी व्याप्ति प्रमाण से निश्चित नहीं होती उसे हेतु नहीं माना जाता, किन्तु असिद्धहेत्वाभास माना जाता है। शब्द परिणामी है, क्योंकि चाक्षुष है। यह चाक्षुषत्व हेतुवादी और प्रतिवादी दोनों के लिए असिद्ध है। शब्द की व्याप्ति चक्षु के साथ नहीं है, इसलिए शब्द का चाक्षुष होना सिद्ध नहीं है। 'वृक्ष चेतन हैं, क्योंकि वे सोते हैं।' अथवा 'वृक्ष चेतन हैं, क्योंकि सब छाल के निकलने पर वे मर जाते हैं' ये हेतु प्रतिवादी बौद्ध के लिए असिद्ध हैं। वे मानते हैं कि पक्षभूत वृक्षों का पत्तों के निकलने से लक्षित सोना अशत सिद्ध नहीं है, क्योंकि सब वृक्ष रात में पत्ते नहीं निकोडते, किन्तु कुछ वृक्ष ही ऐसा करते हैं। बौद्ध विज्ञान, इन्द्रिय और आयु के निरोध को ही मृत्यु का लक्षण मानते हैं और वह (मृत्यु) वृक्षों में संभव नहीं है। संपूर्ण छाल के निकलने की मरने के साथ जो

व्याप्ति जैनो ने निश्चित की, उसके प्रतिकार में बौद्ध कहते हैं—‘जैनवादी ने साध्य के द्वारा व्याप्त अथवा अव्याप्त मृत्यु का विवेक किए बिना मृत्युमात्र को हेतु कहा है। वादी ने हेतुभूत मरण को नहीं समझा और इस अज्ञान के कारण उसके लिए शुष्करूप मरण वृक्षों में दीखने के कारण सिद्ध है। प्रतिवादी को पता होने के कारण असिद्ध है। यदि वादी को भी पता होगा तो उसके लिए भी असिद्ध होगा, यह नियम से कहा जा सकता है।’

जैन तार्किक मानते हैं कि ‘वृक्ष चेतन है’, इसका ज्ञान बौद्धों को होता तो उक्त हेतु असिद्ध नहीं होता। इसलिए वे कहते हैं—‘वृक्ष अचेतन हैं, क्योंकि उनका विज्ञान, इन्द्रिय और आयु की समाप्तिरूप मरण नहीं होता। यह हेतु वादी बौद्ध के लिए सिद्ध है, किन्तु प्रतिवादी जैन के लिए असिद्ध है।

अविनाभाव के नियम बहुत विवादास्पद रहे हैं। प्राकृतिक तथ्यों में सबद्ध व्याप्तियाँ भी भिन्न-भिन्न रही हैं। उनमें से एक का उल्लेख उपर किया गया है। सैद्धान्तिक विषयों में सबद्ध व्याप्तियाँ बहुत ही भिन्न हैं। जिस दर्शन का जो सिद्धान्त रहा, उसने उसीके आधार पर व्याप्ति का निर्माण किया, जैसे --

- 1 जैन परिणामि नित्यत्ववादी हैं। इस परिणामि-नित्यता के आधार पर उन्होंने एक व्याप्ति निश्चित की— जो सत् है वह उत्पाद, व्यय, ध्रौव्ययुक्त है अर्थात् एक साथ नित्य और अनित्य दोनों है।
- 2 बौद्धों ने क्षणिकवाद के आधार पर यह व्याप्ति निश्चित की जो सत् है वह क्षणिक है अर्थात् सत् केवल अनित्य है।
- 3 नैयायिक, वैशेषिक दर्शन कुछ द्रव्यों को नित्य मानते हैं और कुछ को अनित्य मानते हैं। इसलिए सत् के विषय में उनकी व्याप्ति भिन्न प्रकार की होगी।

इन उदाहरणों से समझा जा सकता है कि अविनाभाव के नियम-निर्धारण के आधार (सहभाव और क्रमभाव) के विषय में सब की सम्मति समान होने पर भी उनके फलित समान नहीं हैं। इसका कारण यही प्रतीत होता है कि सूक्ष्म सत्त्वों के विषय में सबके सिद्धान्त समान नहीं हैं। यह सैद्धान्तिक असमानता ही अविनाभाव के नियमों में विभिन्नता लाती है।

यह हो सकता है कि नए रहस्यों के उद्घाटन के पश्चात् सर्व-सम्मत व्याप्तियाँ भी बदल जाएँ, अविनाभाव के नियम खंडित हो जाएँ।

भीमासकप्रवर कुमारिल ने लिखा है

‘यनाप्यतिशयो दृष्ट मन्वार्थानतिलघनान् ।

दूरसूक्ष्मादि दृष्टी स्याद्, न रूपे श्रोनवृत्तिता ॥²

‘जहां विशेषता दिखाई देती है, वह उनकी भीमा में ही होती है। भीमा का अतिप्रमाण कर वह नहीं होती। देखने में श्राव्य की पटुता का अतिनय हो सकता है—दूरस्थ और सूक्ष्म वस्तु को देखा जा सकता है। किन्तु इस पटुता का विकास यहां तक नहीं हो सकता कि श्राव्य सुनने भी लग जाए।’

जब मैंने यह श्लोक पढ़ा तब मेरे मन में प्रश्न उठा कि यह निष्पत्ति जैन-सम्मत नहीं है। जैन मानते हैं कि ‘सभिन्नश्रोतोपलब्धि’ का विकास होने पर श्रिन्द्रियों की प्रतिनियतार्यग्राहिता समाप्त हो जाती है। फिर किन्नी भी श्रिन्द्रिय में किन्नी भी श्रिन्द्रिय का काम लिया जा सकता है, श्राव्य से देखा भी जा सकता है, सुना भी जा सकता है और स्पर्शबोध भी किया जा सकता है। वर्तमान का विज्ञान भी इस सत्य की पुष्टि करता है कि शरीर विज्ञान के अनुसार शरीर के भव कोष एक जैसे हैं। कुछ कोषों ने विशेषज्ञता प्राप्त करली है। यदि प्रशिक्षित की जाए तो श्राव्य की चमड़ी भी देख सकती है। कान की हड्डियों की तुलना में दात ध्वनि का अपेक्षाकृत अच्छा वाहक है। एक उपकरण को दातों में फिट कर उनसे कान का काम लिया जा सकता है। इन वैज्ञानिक उपलब्धियों के पश्चात् ‘जो श्रोत्रग्राह्य है वह शब्द है’ इस व्याप्ति को बदलना पड़ेगा। उसके दत्तग्राह्य होने पर श्रोत्रग्राह्यता का नियम सार्वभौम नहीं रहता। मैंने तत्त्वार्थसूत्र की, सिद्धमेनगरिण कृत भाष्यानुसारिणी टीका में पढ़ा ‘अगुलियों से पढ़ा जा सकता है।’ उस पर मुझे आश्चर्य हुआ। कुछ समय पूर्व वैज्ञानिक पत्रिकाओं में पढ़ा कि स्तन में एक लड़की अगुलियों से पढ़ लेती है। फ्रांस में एक लड़की अगुलियों से रंग पहिचान लेती है। यह कोई जादू-टोना या मन्त्रशक्ति नहीं है। उनकी अगुलियों के ज्ञान तन्तु इतने विकसित हो गए कि वे श्राव्य का काम दे सकते हैं। हमारे शरीर के हर हिस्से में चैतन्य है। उसे विकसित कर लेने पर शरीर का प्रत्येक भाग वाह्य विषयों को जान सकता है।

एक व्याप्ति है - जो भारी है वह नीचे जाता है, जैसे वृक्ष का सयोग छूट जाने पर फल, भारी होने के कारण, नीचे गिरता है। ‘जहां-जहां गुरुत्व है, वहां-वहां अधोगमन है’ इस प्राचीन व्याप्ति का, न्यूटन के गुरुत्वाकर्षण (Theory of Gravitation) और आइंस्टीन के आकाशीय वक्रता (Curvation of Space) के सिद्धान्त के पश्चात्, स्वरूप बदल जाता है। भारी वस्तु नीचे जाती है और हल्की वस्तु ऊपर जाती है—यह सिद्धान्त वजन के आधार पर बना हुआ है। न्यूटन ने यह स्थापित किया कि दो जड़ वस्तुओं के द्रव्यमान (Mass) और उनके बीच की

दूरी के आधार पर अधोगमन और ऊर्ध्वगमन होता है। दोनों वस्तुएँ एक-दूसरे को आकर्षित करती हैं, गतिमान बनाती हैं। जिसका द्रव्यमान अधिक होता है वह दूरी के अनुपात में, कम द्रव्यमान वाली वस्तु को आकर्षित कर लेती है। पृथ्वी का द्रव्यमान फल के द्रव्यमान की अपेक्षा अत्यधिक है, इसलिए वह फल को अपनी ओर आकर्षित कर लेती है। आइस्टीन ने इसमें सशोधन प्रस्तुत किया। उसके अनुसार पदार्थ अपने द्वारा अवगाहित आकाशीय क्षेत्र में वक्रता उत्पन्न करता है। उस वक्रता के आवार पर अधोगमन होता है। एक विषय में जैसे-जैसे सिद्धान्त बदलता है वैसे-वैसे उसके आधार पर निर्मित नियम भी बदल जाते हैं। वर्तमानज्ञान के आधार पर नियमों का निर्धारण होता है। नया ज्ञान उपलब्ध होने पर नियम भी नए बन जाते हैं। इसलिए अविनाभाव या व्याप्ति की पृष्ठभूमि में त्रैकालिक बोध नहीं होता, द्वैकालिक फिर भी हो सकता है। अविष्य की बात भविष्य पर छोड़ देनी चाहिए। इन्द्रिय और मानसज्ञान की एक निश्चित सीमा है, इसलिए उन पर हम एक सीमा तक ही विश्वास कर सकते हैं। त्रैकालिकबोध अतीन्द्रिय-ज्ञान का कार्य है और वह प्रत्यक्ष है, इसलिए वह अनुमान की सीमा से परे है। व्याप्ति और हेतु की सीमा का बोध न्यायशास्त्र के विद्यार्थी के लिए बहुत आवश्यक है। इस बोध के द्वारा हम अनिश्चय या सदेह की कारा में बन्दी नहीं बनते किन्तु अवास्तविकता को वास्तविकता मानने के अभिनिवेश से मुक्त हो सकते हैं और नई उपलब्धियों के प्रति हमारी ग्रहणशीलता अबाधित रह सकती है।

पश्चिमी दार्शनिक ह्यूम ने कार्य-कारणमूलक क्रमभाव की आलोचना की है। उनके अनुसार कार्य-कारण का सम्बन्ध जाना नहीं जा सकता। हमें पृथक्-पृथक् सवेदनो या विज्ञानों के आन्तरिक-सम्बन्ध का अनुभव होता है, उनके आन्तरिक अनिवार्य सम्बन्ध (Causation) का अनुभव नहीं होता। वस्तुओं में ऐसा कोई अनिवार्य सम्बन्ध हमें प्रतीत नहीं होता। हमारे विज्ञानों के आन्तरिकभाव को, उनकी इस अपेक्षा से कि एक के बाद तुरन्त दूसरा आता है, हम अपने अभ्यास के कारण अवश्य एक आन्तरिक और अनिवार्य कार्यकारणभाव नामक सम्बन्ध मान बैठते हैं। विश्व की एकरूपता (Uniformity of Nature) के नियम का हमें अनुभव नहीं हो सकता। इन्द्रियों के द्वारा हम किसी प्रकार की सार्वभौमिकता या अनिवार्यता के सिद्धान्त पर नहीं पहुँच सकते।³

ह्यूम के अनुसार कार्यकारणभाव के अनिवार्य और आवश्यक सम्बन्ध का ज्ञान न प्रत्यक्ष से हो सकता है और न अनुमान से। आचार्य हेमचन्द्र ने भी यह प्रश्न उपस्थित किया कि व्याप्ति कैसे जानी जा सकती है? इस प्रश्न के उत्तर में उन्होंने अपना निर्णय यह दिया कि इन्द्रिय-प्रत्यक्ष से व्याप्ति का निश्चय नहीं किया

जा सकता। यदि उससे व्याप्ति का निश्चय किया जाए, तो सारा कार्य प्रत्यक्ष से ही हो जाएगा, फिर व्याप्ति की अपेक्षा ही नहीं रहेगी। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का व्यापक नियमित सन्निहित (वर्तमान में निहित) है। यही उनके व्यवसाय की सीमा है। उसके आधार पर न कोई नियम बनाया जा सकता है और न किसी नियम का निश्चय किया जा सकता है। अनुमान में व्याप्ति का निश्चय करने में वही अन्योन्याश्रयदोष आया। एक की सिद्धि दूसरे पर निर्भर होगी। व्याप्ति के लिए अनुमान और अनुमान के लिए व्याप्ति के क्रम का कहीं अन्त नहीं होगा।

व्याप्ति का निश्चय करने के लिए एक स्वतंत्र मानस-विकल्प की अपेक्षा है। जो उपलब्ध और अनुपलब्ध के आधार पर मान्य और साधन के सम्बन्ध की परीक्षा कर व्याप्ति का निर्वारण या निश्चय करे उस मानस-विकल्प की सजा 'तर्क' है, जिसकी चर्चा पूर्व पृष्ठों में की जा चुकी है।

तर्कज्ञान के द्वारा तादात्म्यमूलक सहभाव तथा तादात्म्यशून्य सहभाव के बीच भेदरेखा खींची जाती है। इसी प्रकार तदुत्पत्तिमूलक क्रमभाव या कार्यकारणभाव तथा तदुत्पत्तिशून्य क्रमभाव का अन्तर जाना जाता है। अग्नि और धूम में आनन्तर्य सम्बन्ध नहीं है, किन्तु आन्तरिक अनिवार्य सम्बन्ध है। अग्नि जनक है और धूम जन्य है, इसलिए उनमें आन्तरिक अनिवार्यता है। रविवार के अनन्तर सोमवार आता है— उनमें केवल आनन्तर्य है। रविवार सोमवार को उत्पन्न नहीं करता, इसलिए उनमें जन्य-जनकभाव या आन्तरिक अनिवार्यता नहीं है। यह सच है कि आनन्तर्य के आधार पर कार्यकारण सम्बन्ध की कल्पना करना मिथ्याज्ञान है और यह भी सच है कि इन्द्रियानुभव विशेषों तक सीमित है, इसलिए वह सामान्य या सार्वभौम अनिवार्य नियम की प्रकल्पना नहीं कर सकता, किन्तु इस सचाई को हम अस्वीकार नहीं कर सकते कि मानस-विकल्प का स्वतंत्र कार्य भी है। वह केवल इन्द्रियानुभव से प्राप्त सवेदनो या विज्ञानों का पृथक्करण या एकीकरण ही नहीं करता, इसके अतिरिक्त भी बहुत कुछ करता है। जहाँ सवेदन की गति नहीं है वहाँ मानस-विकल्प की पहुँच नहीं है यह बात अनुभवविशेष है। वह इन्द्रिय-परतन्त्र है, पर सर्वथा इन्द्रिय-परतन्त्र नहीं है, स्वतन्त्र भी है। वह अपनी स्वतन्त्रता का उपयोग कर सामान्य या सार्वभौम अनिवार्य नियम का निश्चय करता है। रविवार और सोमवार में होने वाले अविनाभाव नियम का आधार केवल आनन्तर्य है। जैन ताकिकों ने नियमित आनन्तर्य के आधार पर अविनाभाव का नियम निश्चित किया है। सोमवार रविवार के बाद ही आता है, इसलिए वे परस्पर गमक होते हैं। रोहिणी नक्षत्र कृत्तिका नक्षत्र के बाद ही उदित होता है, इसलिए वे परस्पर गमक होते हैं। पूर्वचर और उत्तरचर हेतु की कार्य-कारणहेतु से पृथक् प्रकल्पना कर जैन ताकिकों ने आनन्तर्य और कार्यकारणभाव के पार्यन्त का स्पष्ट बोध प्रस्तुत किया है। इसी

प्रकार उन्होंने इन्द्रियानुभव तथा इन्द्रियानुभव-परतत्र मानस-विकल्प से स्वतन्त्र मानस-विकल्प की स्थापना कर अविनाभाव या व्याप्ति के निश्चय की समस्या को समीचीनरूप में समाहित किया है।

1 अविस्वादिता प्रत्येक प्रमाण की कसौटी है। विस्वादी ज्ञान प्रमाण नहीं होता, फिर आप्त को अविस्वादी या अवचक कहने का हेतु क्या है ?

आप्त के वचन से होने वाला अर्थ का सवेदन आगम है। जिसके वचन से अर्थ का सवेदन हुआ है वह व्यक्ति यदि आप्त है अविस्वादी वचन का प्रयोक्ता है, तो उसका वचन भी प्रमाण होगा। यदि वह व्यक्ति विस्वादी वचन का प्रयोक्ता है तो उसका वचन प्रमाण नहीं होगा। जो दूसरे को बता रहा है उसे यथार्थ ज्ञान होना चाहिए और उस ज्ञान के अनुसार ही उसका वचन होना चाहिए। आप्तत्व की कसौटी है यथार्थ ज्ञान और यथार्थ वचन।

अविस्वादिता प्रत्येक प्रमाण की कसौटी है, पर जब हम एक व्यक्ति के वचन को प्रमाण मान लेते हैं वहा हम स्वयं पर निर्भर नहीं रहते, उस पर निर्भर हो जाते हैं। इन्द्रियानुभव में हम इन्द्रियो पर निर्भर होते हैं। उसमें इन्द्रियो की अविस्वादकता अनिवार्यतः अपेक्षित है, पर वह स्वयं से भिन्न नहीं है। आगम में अविस्वादिता दूसरे व्यक्ति से जुड़ी रहती है, इसलिए दूसरे व्यक्ति की प्रामाणिकता मुख्य रहती है। इसीलिए आप्त के साथ 'अविस्वादी' या 'अवचक' विशेषण जोड़ा जाता है।

2 आप्तत्व का निर्णय कैसे होगा ? एक व्यक्ति एक विषय में आप्त हो सकता है और दूसरे विषय में अनाप्त, फिर उसे आप्त मानें या अनाप्त ?

आप्तत्व को हम सीमा में नहीं बांध सकते। जहां-जहां अविस्वादिता या अवचकता है वहां-वहां आप्तत्व है। जहां विस्वादिता या वचकता है वहां-वहां आप्तत्व नहीं हो सकता। तर्क के घरातल पर हम किसी भी लौकिक पुरुष को सार्व-भौम आप्त नहीं मान सकते।

3 तादात्म्यमूलक उदाहरण दें। पूर्वपरत्व के उदाहरण में क्या अन्तर है, वह समझना चाहता हूँ।

अविनाभाव या व्याप्ति का आधार केवल तादात्म्य सम्बन्ध ही नहीं है, आनन्तर्य सम्बन्ध भी उसका आधार बनता है। रविवार और सोमवार में तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है। सोमवार रविवार से उत्पन्न नहीं होता, इसलिए उसका रविवार से तदुत्पत्ति सम्बन्ध भी नहीं है, किन्तु सोमवार रविवार के अनन्तर ही होता है,

उससे पहले नहीं होता । यह आनन्तर्य या क्रमभाव भी सामान्य या सार्वभौम नियम का आधार बनता है । एक के अनन्तर दूसरी घटना अनिवार्यतः घटित होती है, उसके आवार पर भौतिकशास्त्री अनेक नियम निर्धारित करते हैं । उत्तरवर्ती पर्याय का पूर्ववर्ती पर्याय के साथ अनिवार्य सम्बन्ध होता है तो पूर्ववर्ती पर्याय उत्तरवर्ती पर्याय का और उत्तरवर्ती पर्याय पूर्ववर्ती पर्याय का गमक हो सकता है । पूर्वचर और उत्तरचर में वैयधिकर्ण्य होता है, वे एक आधार में नहीं होते, फिर भी उनका आनन्तर्य कही और कभी बाधित नहीं होता । तादात्म्य में शिथिलता से वृक्षत्व को पृथक् नहीं किया जा सकता । रविवार और सोमवार में तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है, इसलिए इन्हें पृथक् किया जा सकता है, किन्तु इनके आनन्तर्य सम्बन्ध को नहीं तोड़ा जा सकता । आनन्तर्य तादात्म्य की भांति गमक हो सकता है, इसलिए इसके आधार पर सामान्य नियम बनाने में कोई बाधा नहीं आती ।



भारतीय प्रमाण-शास्त्र के विकास में जैन परंपरा का योगदान

विचार-स्वातंत्र्य की दृष्टि से अनेक परम्पराओं का होना अपेक्षाकृत है और विचार-विकास की दृष्टि से भी वह कम अपेक्षित नहीं है। भारतीय तत्त्व-चिन्तन की दो प्रमुख धाराएँ हैं—श्रमण और वैदिक। दोनों ने सत्य की खोज का प्रयत्न किया है, तत्त्व-चिन्तन की परम्परा को गतिमान बनाया है। दोनों के वैचारिक विनिमय और सक्रमण से भारतीय प्रमाण-शास्त्र का कलेवर उपचित हुआ है। उसमें कुछ सामान्य तत्त्व हैं और कुछ विशिष्ट। जैन परम्परा के जो मौलिक और विशिष्ट तत्त्व हैं उनकी संक्षिप्त चर्चा यहां प्रस्तुत है। जैन मनीषियों ने तत्त्व-चिन्तन में अनेकान्तदृष्टि का उपयोग किया। उनका तत्त्व-चिन्तन स्याद्वाद की भाषा में प्रस्तुत हुआ। उसकी दो निष्पत्तियाँ हुई—सापेक्षता और समन्वय। सापेक्षता का सिद्धान्त यह है एक विराट् विश्व को सापेक्षता के द्वारा ही समझा जा सकता है और सापेक्षता के द्वारा ही उसकी व्याख्या की जा सकती है। इस विश्व में अनेक द्रव्य हैं और प्रत्येक द्रव्य अनन्त पर्यायात्मक है। द्रव्यों में परस्पर नाना प्रकार के संबंध हैं। वे एक दूसरे से प्रभावित होते हैं। अनेक परिस्थितियाँ हैं और अनेक घटनाएँ घटित होती हैं। इन सबकी व्याख्या सापेक्ष दृष्टिकोण से किए बिना विमर्गितया का परिहार नहीं किया जा सकता।

सापेक्षता का सिद्धान्त समग्रता का सिद्धान्त है। वह समग्रता के सदृश में ही प्रतिपादित होता है। अनन्त धर्मात्मक द्रव्य के एक धर्म का प्रतिपादन किया जाता है तब उसके साथ 'स्यात्' शब्द जुड़ा रहता है। वह इस तथ्य का सूचन करता है कि जिस धर्म का प्रतिपादन किया जा रहा है वह समग्र नहीं है। हम समग्रता को एक साथ नहीं जान सकते। हमारा ज्ञान इतना विकसित नहीं है कि हम समग्रता को एक साथ जान सकें। हम उसे खंडों में जानते हैं, किन्तु सापेक्षता का सिद्धान्त खंड की पृष्ठभूमि में रही हुई अखंडता से हमें अनभिज्ञ नहीं होने देता। निरपेक्ष सत्य की बात करने वाले इस वास्तविकता को भुला देते हैं कि प्रत्येक द्रव्य अपने स्वत्व में निरपेक्ष है किन्तु सम्वन्धों के परिप्रेक्ष्य में कोई भी निरपेक्ष नहीं है।

व्याप्ति या अविनाभाव के नियमों का निर्धारण सापेक्षता के सिद्धान्त पर ही होता है। स्थूल जगत् के नियम सूक्ष्म जगत् में खटित हो जाते हैं। इसीलिए विश्व की व्याख्या दो नयों से की गई। वास्तविक या सूक्ष्म सत्य की व्याख्या निश्चय नय से और स्थूल जगत् या द्रव्य सत्य की व्याख्या व्यवहार नय से की गई। आत्मा कर्म का कर्ता है यह सभी आस्तिक दर्शनों की स्वीकृति है, किन्तु यह स्थूल सत्य है और यह व्यवहार नय की भाषा है। निश्चय नय की भाषा यह नहीं हो सकती। वास्तविक सत्य यह है कि प्रत्येक द्रव्य अपने स्वभाव का ही कर्ता होता है। आत्मा का स्वभाव चैतन्य है, अतः वह चैतन्य-पर्याय का ही कर्ता हो सकता है। कर्म पौद्गलिक होने के कारण विभाव हैं, विजातीय हैं। इसलिए आत्मा उनका कर्ता नहीं हो सकता। यदि आत्मा उनका कर्ता हो तो वह कर्म-चक्र से कभी मुक्त नहीं हो सकता। अतः 'आत्मा कर्म का कर्ता है' यह भाषा व्यवहार-सापेक्ष भाषा है।

हम किसी को हल्का मानते हैं और किसी को भारी, किन्तु हल्कापन और भारीपन देश-सापेक्ष हैं। शुल्काकर्षण की सीमा में एक वस्तु दूसरी वस्तु की अपेक्षा हल्की-भारी होती है। शुल्काकर्षण की सीमा का अतिक्रमण करने पर वस्तु भारहीन हो जाती है।

हम वस्तु की व्याख्या लम्बाई और चौड़ाई के रूप में करते हैं। पूर्ण वस्तु के लिए यह व्याख्या ठीक है। अमूर्त की यह व्याख्या नहीं हो सकती। उसमें लम्बाई और चौड़ाई नहीं है। वह आकाश-देश का अवगाहन करती है पर स्थान नहीं रोकती। अतः लम्बाई और चौड़ाई मूर्त-द्रव्य-सापेक्ष है। उष्णता के रूप में विद्यमान ऊर्जा को गति में बदल देने पर उसकी मात्रा समान रहती है। यह उष्णता-गति-विज्ञान (थर्मोडायनेमिक्स) का पहला सिद्धान्त है। इसका दूसरा सिद्धान्त यह है कि किसी यन्त्र में निक्षिप्त ऊर्जा की मात्रा में कमी हो जाती है। वह क्रमशः क्षीण होती जाती है। इसलिए किसी ऐसे यन्त्र का निर्माण सम्भव नहीं है जिसमें ऊर्जा का निक्षेप किया जाए और वह उसके द्वारा सदा गतिशील बना रहे। कुछ दार्शनिकों द्वारा यह सम्भावना व्यक्त की गई है कि हमारे देश और काल में व्यवहार में प्रयुक्त ऊर्जा की अक्षीणता निष्पन्न नहीं हुई है। पर सम्भव है किसी देश और काल से वह क्षीण न हो और उस देश-काल में यह सम्भव हो सकता है कि एक बार यन्त्र में ऊर्जा का निक्षेप कर देने पर वह सदा गतिशील बना रहे। इन कुछ उदाहरणों से हम समझ सकते हैं कि विशिष्ट देश और काल की व्याप्तियां सर्वत्र लागू नहीं होती। इसलिए उनका निर्धारण सापेक्षता के सिद्धान्त के आधार पर किया जाता है।

सांख्यिकी (Statistics) और भौतिकविज्ञान (Physics) के अनेक सिद्धान्तों की व्याख्या सापेक्षता के सिद्धान्त से की जा सकती है।

स्याद्वाद की दूसरी निष्पत्ति समन्वय है। जैन मनीषियों ने विरोधी धर्मों का एक साथ होना असम्भव नहीं माना। उन्होंने अनुभवसिद्ध अनित्यता आदि धर्मों को स्वीकार नहीं किया, किन्तु नित्यता आदि के साथ उनका समन्वय स्थापित किया। तर्क से स्थापना और तर्क से उसका उत्पादन— इस पद्धति में तर्क का चक्र चलता रहता है। एक तर्क—परम्परा का अभ्युपगम है कि शब्द अनित्य है, क्योंकि वह कृतक है। जो कृतक होता है वह अनित्य होता है, जैसे घड़ा। दूसरी तर्क—परम्परा ने इसका प्रतिपादन किया और वह भी तर्क के आधार पर किया कि शब्द नित्य है, क्योंकि वह अकृतक है। जो अकृतक होता है वह नित्य होता है, जैसे—आकाश। इन दो विरोधी तर्कों में समन्वय को खोजा जा सकता है। विरोध समन्वय का जनक है। 'शब्द अनित्य है'—यह अभ्युपगम इसलिए सत्य है कि एक क्षण में शब्द श्रोत्रेन्द्रिय का विषय बनता है और दूसरे क्षण में वह अतीत हो चुका है। इस परिवर्तन की दृष्टि से शब्द को अनित्य मानना असंगत नहीं है। मीमांसकों ने शब्द के उपादानभूत स्फोट को नित्य माना, वह भी अनुचित नहीं है। भाषा-वर्गण के पुद्गल शब्दरूप में परिणत होते हैं और वे पुद्गल कभी भी अपुद्गल नहीं होते। इस अपेक्षा से उनकी नित्यता भी स्थापित की जा सकती है। सापेक्ष सिद्धान्त के अनुसार वस्तु का निरपेक्ष धर्म सत्य नहीं होता। वे समन्वित होकर ही सत्य होते हैं। सायण माधवाचार्य (ई० 1300) ने 'सर्वदर्शनसंग्रह' नामक ग्रन्थ की रचना की। उसमें उन्होंने पूर्व दर्शन का उत्तर दर्शन से खण्डन करवाया है और अन्तिम प्रतिष्ठा वेदान्त को दी है। प्रखर तार्किक मल्लवादी (ई० 4-5 शती) ने द्वादशार-नयचक्र की रचना की। उसमें एक दर्शन का प्रस्थान प्रस्तुत होता है। दूसरा उसका निरसन करता है। दूसरे के प्रस्थान का तीसरा निरसन करता है। इस प्रकार प्रस्थान और निरसन का चक्र चलता है। उसमें अन्तिम प्रतिष्ठा किसी दर्शन की नहीं है सब दर्शनों के नय समन्वित होते हैं तब सत्य प्रतिष्ठित हो जाता है। एक-एक नय की स्वीकृति मिथ्या है। उन सबकी स्वीकृति सत्य है। इस समन्वय के दृष्टिकोण ने तर्क-शास्त्र को वितडा के वात्स्यायन से मुक्त कर सत्य का स्वस्थ आधार दिया।

जैन प्रमाण-शास्त्र की दूसरी महत्वपूर्ण उपलब्धि है—प्रमाण का वर्गीकरण। प्रत्यक्ष और परोक्ष इस वर्गीकरण में समीक्षा का दोष नहीं है। इसमें सब प्रमाणों का समावेश हो जाता है। हम या तो ज्ञेय को साक्षात् जानते हैं या किसी माध्यम से जानते हैं। जानने की ये दो ही पद्धतियाँ हैं। इन्हीं के आधार पर प्रमाण के दो मूल विभाग किए गए हैं। बौद्ध और वैशेषिक तार्किकों ने प्रत्यक्ष और अनुमान—दो प्रमाण माने तो आगम को उन्हें अनुमान के अन्तर्गत मानना पड़ा। आगम को अनुमान के अन्तर्गत मानना निर्विवाद नहीं है। परोक्ष प्रमाण में अनुमान, आगम स्मृति, तर्क आदि सबका समावेश हो जाता है और किसी का लक्षण साकार्यदोष,

से दूषित नहीं होता । इस दृष्टि से प्रमाण का प्रस्तुत वर्गीकरण सर्वग्राही और वास्तविकता पर आधारित है ।

इन्द्रियज्ञान का व्यापार-क्रम (अवग्रह, ईहा अवाय और धारणा) भी जैन प्रमाण-शास्त्र का मौलिक है । इसकी चर्चा पहले प्रकरण 'आगमयुग का जैन-न्याय' में तथा छठे प्रकरण 'प्रमाण-व्यवस्था' में की जा चुकी है । मानस-शास्त्रीय अव्ययन की दृष्टि से यह बहुत ही महत्वपूर्ण है ।

तर्क-शास्त्र में स्वतः प्रामाण्य का प्रश्न बहुत चर्चित रहा है । जैन तर्क-परम्परा में स्वतः प्रमाण मनुष्य का स्वीकृत है । मनुष्य ही स्वतः प्रमाण होता है, अन्य स्वतः प्रमाण नहीं होता । ग्रन्थ के स्वतः प्रामाण्य की अस्वीकृति और मनुष्य के स्वतः प्रामाण्य की स्वीकृति एक बहुत विलक्षण सिद्धान्त है । पूर्वमीमांसा ग्रन्थ का स्वतः प्रामाण्य मानती है, मनुष्य को स्वतः प्रमाण नहीं मानती । उसके अनुसार मनुष्य वीतराग नहीं हो सकता, और वीतराग हुए बिना कोई सर्वज्ञ नहीं हो सकता और अ-सर्वज्ञ स्वतः प्रमाण नहीं हो सकता । जैन चिन्तन के अनुसार मनुष्य वीतराग हो सकता है और वह केवल ज्ञान को प्राप्त कर सर्वज्ञ हो सकता है । इसलिए स्वतः प्रमाण मनुष्य ही होता है । उसका वचनात्मक प्रयोग, ग्रन्थ या वाङ्मय भी प्रमाण होता है, किन्तु वह मनुष्य की प्रामाणिकता के कारण प्रमाण होता है इसलिए वह स्वतः प्रमाण नहीं हो सकता । पुरुष के स्वतः प्रामाण्य का सिद्धान्त जैन तर्कशास्त्र की मौलिक देन है । समूची भारतीय तर्क-परम्परा में सर्वज्ञत्व का समर्थन करने वाली जैन परम्परा ही प्रधान है । समूचे भारतीय वाङ्मय में सर्वज्ञत्व की सिद्धि के लिए लिखा गया विपुल साहित्य जैन परम्परा में ही मिलेगा । बौद्धों ने बुद्ध को स्वतः प्रमाण मानकर ग्रन्थ का परत प्रामाण्य माना है । किन्तु वे बुद्ध को धर्मज्ञ मानते हैं, सर्वज्ञ नहीं मानते ।¹ पूर्वमीमांसा के अनुसार मनुष्य धर्मज्ञ भी नहीं हो सकता । बौद्धों ने इससे आगे प्रस्थान किया और कहा कि मनुष्य धर्मज्ञ हो सकता है । जैनो का प्रस्थान इससे आगे है । उन्होंने कहा । मनुष्य सर्वज्ञ भी हो सकता है । कुमारिल ने समन्तभद्र के सर्वज्ञता के सिद्धान्त की कड़ी भीमांसा की है । धर्मकीर्ति ने सर्वज्ञता पर तीखा व्यंग कसा है । उन्होंने लिखा है²

“दूर पश्यतु वा मा वा तत्त्वमिष्टं तु पश्यतु ।

प्रमाणं दूरदर्शी चेदेतं शृद्धानुपास्महे ।”

1 प्रमाणवार्तिक, 1/34

हेयोपादेयतत्त्वस्य, साम्युपायस्य वेदक ।

य प्रमाणमभाविष्टो, न तु सर्वस्य वेदक ॥

2 प्रमाणवार्तिक, 1/35 ।

‘इष्ट तत्त्व को देखने वाला ही हमारे लिए प्रमाण है, फिर वह दूर को देखे या न देखे । यदि दूरदर्शी ही प्रमाण हो तो आइए, हम गीधो की उपासना करें क्योंकि वे बहुत दूर तक देख लेते हैं ।’

सर्वज्ञत्व की मीमांसा और उस पर किए गए व्यंग्यो का जैन आचार्यों ने सटीक उत्तर दिया है और लगभग दो हजार वर्ष की लम्बी अवधि से सर्वज्ञत्व का निरंतर समर्थन किया है ।

जैन तर्क-परम्परा की देय के साथ-साथ आदेय की चर्चा करना भी अप्रासंगिक नहीं होगा । जैन तार्किकों ने अपनी समसामयिक तार्किक परम्पराओं से कुछ लिया भी है । अनुमान के निरूपण में उन्होंने बौद्ध और नैयायिक तर्क-परम्परा का अनुसरण किया है । उसमें अपना परिमार्जन और परिष्कार किया है तथा उसे जैन परम्परा के अनुरूप ढाला है । बौद्धों ने हेतु का त्रैलोक्य लक्षण माना है, किन्तु जैन-तार्किकों ने उल्लेखनीय परिष्कार किया है । हेतु का अन्यथा-अनुपपत्ति लक्षण मान कर हेतु के लक्षण में एक विलक्षणता प्रदर्शित की है । हेतु के चार प्रकारों

- 1 विधि-साधक विधि हेतु ।
- 2 निषेध-साधक विधि हेतु ।
- 3 निषेध-साधक निषेध हेतु ।
- 4 विधि-साधक निषेध हेतु ।

की स्वीकृति भी सर्वथा मौलिक है ।

उक्त कुछ निदर्शनों से हम समझ सकते हैं कि भारतीय चिन्तन में कोई अवरोध नहीं रहा है । दूसरे के चिन्तन का अपलाप ही करना चाहिए और अपनी मान्यता की पुष्टि ही करनी चाहिए ऐसी रूढ़ धारणा भी नहीं रही है । आदान और प्रदान की परम्परा प्रचलित रही है । हम संपूर्ण भारतीय वाङ्मय में इसका दर्शन कर सकते हैं ।

दर्शन और प्रमाण-शास्त्र : नई सभावनाएँ

प्रमाणशास्त्रीय चर्चा के उपसंहार में कुछ नई सभावनाओं पर दृष्टिपात करना असामयिक नहीं होगा । इसमें कोई सदेह नहीं कि प्रमाण-व्यवस्था या न्यायशास्त्र की विकसित अवस्था ने दर्शन का अभिन्न अंग बनने की प्रतिष्ठा प्राप्त की है । यह भी असंदिग्ध है कि उसने दर्शन की धारा को अवरोध किया है, उसे अतीत की व्याख्या में सीमित किया है । दार्शनिकों की अधिकांश शक्ति तर्क-मीमांसा में लगने लगी । फलतः निरीक्षण गीरा हो गया और तर्क प्रधान । सूक्ष्म निरीक्षण के

अभाव में नए प्रमेयों की खोज का द्वार बन्द हो गया। सत्य की खोज के तीन साधन हैं

- 1 निरीक्षण (Observation)
- 2 अनुमान या तर्क (Logic)
- 3 परीक्षण (Experiment)

ज्ञान-विज्ञान की जितनी शाखाएँ हैं दर्शन, भौतिकविज्ञान, मनोविज्ञान, वनस्पतिविज्ञान उन सबकी वास्तविकताओं का पता इन्हीं साधनों में लगाया जाता है। इन्हीं पद्धतियों में हम सत्य को खोजते रहे हैं जब में हमने सत्य की खोज प्रारम्भ की है।

दर्शन की धारा में नए-नए प्रमेय खोजे गए हैं, वे निरीक्षण के द्वारा ही खोजे जा सकते हैं। जब हमारे दार्शनिक निरीक्षण की पद्धति को जानते थे तब प्रमेयों की खोज हो रही थी। जब तर्क-मीमांसा ने बुद्धि की प्रधानता उपस्थित कर दी, तर्क का अतिरिक्त मूल्य हो गया तब निरीक्षण की पद्धति दार्शनिक के हाथ से छूट गई। वह विस्मृति के गर्न में जाकर लुप्त हो गई। आज किसी को दार्शनिक कहने की अपेक्षा दर्शन का व्याख्याता कहना अधिक उपयुक्त होगा। दार्शनिक वे हुए हैं जिन्होंने अपने सूक्ष्म निरीक्षणों के द्वारा प्रमेयों की खोज की है, स्थापना की है। इन पन्द्रह शताब्दियों में नए प्रमेयों की खोज या स्थापना नहीं हुई है, केवल अतीत के दार्शनिकों के द्वारा खोजे गए प्रमेयों की चर्चा हुई है, आलोचना हुई है, खडन-मडन हुआ है। सूक्ष्म निरीक्षण के अभाव में हमने अतिरिक्त कुछ होने की आशा भी नहीं की जा सकती। सूक्ष्म निरीक्षण की एक विशिष्ट प्रक्रिया थी। उसका प्रतिनिधि शब्द है अतीन्द्रियज्ञान।

वर्तमान विज्ञान ने नए प्रमेयों, गुण-धर्मों और सम्बन्धों की खोज की है, उसका कारण भी अतीन्द्रियज्ञान है। मैं नहीं मानता कि आज के वैज्ञानिक ने अतीन्द्रियज्ञान की पद्धति विकसित नहीं की है। उसके विकास का मार्ग भिन्न हो सकता है किन्तु जो तथ्य इन्द्रियों से नहीं जाने जा सकते, उन्हें जानने के साधन विज्ञान ने उपलब्ध किए हैं। अतीन्द्रियज्ञान के तीन विषय हैं सूक्ष्म, व्यवहित और विप्रकृष्ट (दूरस्थ)। इन्द्रियों के द्वारा सूक्ष्म, व्यवहित और विप्रकृष्ट तथ्य नहीं जाने जा सकते। आज का वैज्ञानिक सूक्ष्म का निरीक्षण करता है। तर्क की भाषा में जो चाक्षुष नहीं है, जिन्हे हम चर्मचक्षु से नहीं देख सकते, उन्हे वह सूक्ष्मवीक्षण (Microscope) यंत्र के द्वारा देखता है। इस सूक्ष्मवीक्षण यंत्र को मैं अतीन्द्रिय उपकरण मानता हूँ। यह अतीन्द्रियज्ञान में सहायक होता है। जो इन्द्रिय से नहीं देखा जाता वह उससे देखा जाता है। व्यवहित को जानने के लिए 'एक्सरे' की कोटि के यंत्रों का आविष्कार हुआ है। उनके द्वारा एक वस्तु को पार कर दूसरी

वस्तु को देखा जा सकता है। विप्रकृष्ट (दूरस्थ) को जानने के लिए दूरवीक्षण, टेलिस्कोप आदि यंत्रों का विकास हुआ है। जिस अतीन्द्रियज्ञान के द्वारा सूक्ष्म, व्यवहित और विप्रकृष्ट पदार्थ जाने जाते थे, वह आत्मिक अतीन्द्रियज्ञान वैज्ञानिकों को उपलब्ध नहीं है किन्तु उन्होंने उन तीनों प्रकार के पदार्थों को जानने के लिए अपेक्षित यांत्रिक उपकरण (सूक्ष्मदृष्टि, पारदर्शीदृष्टि और दूरदृष्टि) विकसित कर लिए हैं। दार्शनिक के लिए ये तीनों बातें आवश्यक हैं। दार्शनिक वह हो सकता है जो इन्द्रियातीत सूक्ष्म, व्यवहित और विप्रकृष्ट तथ्यों को उपलब्ध कर सके। किन्तु दर्शन के क्षेत्र में आज ऐसी उपलब्धि नहीं हो रही है। मुझे कहना चाहिए कि तर्क-परम्परा ने जहाँ कुछ अच्छाईयाँ उत्पन्न की हैं, वहाँ कुछ अवरोध भी उत्पन्न किए हैं। आज हम अतीन्द्रियज्ञान के विषय में सदिग्ध हो गए हैं। जिन क्षणों में अतीन्द्रिय-बोध हो सकता है उन क्षणों का अवसर भी हमने खो दिया है। अतीन्द्रिय-बोध के दो अवसर होते हैं

1 किसी समस्या को हम अवचेतन मन में आरोपित कर देते हैं। कुछ दिनों के लिए उस समस्या पर अवचेतन मन में क्रिया होती रहती है। फिर स्वप्न में हमें उसका समाधान मिल जाता है। एक सभावना थी स्वप्नावस्था की, जिसका बीज अर्धजागृत अवस्था में बोया जाता था। उसका प्रयोग भी आज का दार्शनिक नहीं कर रहा है।

2 दूसरी सभावना थी निर्विकल्प चैतन्य के अनुभव की। जीवन में कोई एक क्षण ऐसा आता है कि हम विचारशून्यता की स्थिति में चले जाते हैं। उस क्षण में कोई नई स्फुरण होती है, असंभावित और अज्ञात तथ्य संभावित और ज्ञात हो जाते हैं।

ये दो सभावनायें थी प्राचीन दार्शनिक के सामने। वह उन दोनों का प्रयोग करता था। वर्तमान के वैज्ञानिकों ने भी यत्र-तत्र इन दोनों सभावनाओं की चर्चा की है। विकल्पशून्य अवस्था में चेतना के सूक्ष्म स्तर सक्रिय होते हैं और ये सूक्ष्म सत्तों के समाधान प्रस्तुत करते हैं। स्वप्नावस्था में भी स्थूल चेतना निष्क्रिय हो जाती है। उस समय सूक्ष्म चेतना किसी सूक्ष्म सत्य से संपर्क करा देती है। मैं नहीं मानता कि आज के दार्शनिक में क्षमता नहीं है। उसकी क्षमता तर्क के परतों के नीचे छिपी हुई है। वह दार्शनिक की अपेक्षा तात्त्विक अधिक हो गया है। उसके निरीक्षण की क्षमता निष्क्रिय हो गई है। दर्शन की नई सभावनाओं पर विचार करते समय हमें वास्तविकता की विस्मृति नहीं करनी चाहिए। तर्क को हम अस्वीकार नहीं कर सकते। दर्शन से उसका सम्बन्ध-विच्छेद नहीं कर सकते। पर इस सत्य का अनुभव हम कर सकते हैं कि तर्क का स्थान दूसरा है, निरीक्षण और परीक्षण का स्थान पहला। 'अनुमान' में विद्यमान 'अनु' शब्द इसका सूचक है कि पहले प्रत्यक्ष और फिर तर्क का प्रयोग। तर्क-विद्या का एक नाम

‘आन्वीक्षिकी’ है। ईक्षण के पश्चात् तर्क हो सकता है, इसीलिए इसे ‘आन्वीक्षिकी’ कहा जाता है। निरीक्षण या परीक्षण के पश्चात् नियमों का निर्धारण किया जाता है। उन नियमों के आधार पर अनुभव किया जाता है। प्रायोगिक पद्धतियाँ हमारे लिए अतिम निर्णाय लेने की स्थिति निमित्त कर देती हैं। वे स्वयं सिद्धांतों का निरूपण नहीं करती। तर्क ही वह साधन है जिसके आधार पर निरीक्षित तथ्यों से निष्कर्ष निकाले जाते हैं और उनके आधार पर नियम निर्धारित किए जाते हैं। इस प्रक्रिया का अनुसरण दर्शन ने किया था और विज्ञान भी कर रहा है। वैज्ञानिकों ने परीक्षण के पश्चात् इस नियम का निर्धारण किया कि ठंडक से सिकुड़न होती है और उष्णता से फैलाव। यह सामान्य नियम सब पर लागू होता है, पर इसका एक अपवाद भी है। चार डिग्री से जीरो डिग्री तक जल का फैलाव होता है। ठंडा होने पर भी वह सिकुड़ता नहीं है। यह विशेष नियम है। केवल सामान्य नियमों के आधार पर वास्तविक घटनाओं के बारे में विवनात्मक बात नहीं की जा सकती। यह मिद्धान्त भैधान्तिक विज्ञान (Theoretical Science), चिकित्सा और कानून तीनों पर लागू होता है। विशेष नियम के आधार पर निर्णायक भविष्यवाणियाँ (Predictions) की जा सकती हैं, जैसे—एक वैज्ञानिक जल की चार डिग्री से नीचे की ठंडक के आधार पर जल-वाहक पाइप के फट जाने की भविष्यवाणी कर देता है। यह सब तर्क का कार्य है। उसका बहुत बड़ा उपयोग है फिर भी उसे निरीक्षण का मूल्य नहीं दिया जा सकता। जब निरीक्षण के साक्ष्य (Observational evidences) हमारे पास नहीं हैं तब हम नियमों का निर्धारण किस आधार पर करेंगे और तर्क का उपयोग कहा होगा? दर्शन के जगत् में मैं जिम् वास्तविकता की अनिवार्यता का अनुभव कर रहा हूँ वह तीन सूत्रों में प्रस्तुत है —

- 1 नए प्रमेयों की गवेषणा और स्थापना।
- 2 सूक्ष्म निरीक्षण की पद्धति का विकास।
- 3 सूक्ष्म निरीक्षण की क्षमता (चित्त की निर्मलता) का विकास।

इस विकास के लिए प्रमाणशास्त्र के साथ-साथ योगशास्त्र, कर्मशास्त्र और मनोविज्ञान का समन्वित अध्ययन होना चाहिए। इस समन्वित अध्ययन की धारणा भस्तिष्क में नहीं होगी तब तक सूक्ष्म निरीक्षण की बात सफल नहीं होगी। ‘योग’ दर्शन का महत्त्वपूर्ण अंग है। उसका उपयोग केवल शारीरिक अस्वास्थ्य तथा मानसिक तनाव मिटाने के लिए ही नहीं है, हमारी चेतना के सूक्ष्म स्तरों को उद्घाटित करने के लिए उसका बहुत बड़ा मूल्य है। सूक्ष्म सत्तों के साथ संपर्क स्थापित करने का वह एक सफल माध्यम है। महर्षि चरक पौवों के पास जाते और उनके गुण-धर्मों को जान लेते। सूक्ष्म यंत्र उन्हें उपलब्ध नहीं थे। वे ध्यानस्थ होकर बैठ जाते और पौवों के गुण-धर्म उनकी चेतना के निर्मल दर्पण में प्रति-

विम्बित हो जाते। जैन वाङ्मय में हजारों वर्ष पहले वनस्पति आदि के विषय में ऐसे अनेक तथ्य निरूपित हैं, जो ध्यान की विशिष्ट भूमिकाओं में उपलब्ध हुए थे।

सूक्ष्म निरीक्षण की पद्धति को विकसित करने के लिए कर्मशास्त्रीय अध्ययन भी बहुत मूल्यवान् है। हमारे पौद्गलिक शरीर (Physical body) के भीतर एक कर्म-शरीर (Karmic body) है। वह सूक्ष्म है। उसकी क्रियाएँ स्थूल शरीर में प्रतिक्रिया के रूप में प्रगट होती हैं। कर्म-शरीर के विम्बों के निरीक्षण की क्षमता प्राप्त कर हम स्थूल शरीर के प्रतिविम्बों की सूक्ष्मतम व्याख्या कर सकते हैं और उनके कार्य-कारण-भाव का निर्धारण भी कर सकते हैं।

मन की विभिन्न प्रवृत्तियों, उसकी पृष्ठभूमि में रही हुई चेतना के विभिन्न परिवर्तनों और चेतना को प्रभावित करने वाले बाहरी तत्वों का अध्ययन कर हम निरीक्षण की क्षमता को नया आयाम दे सकते हैं।

इस समन्वित अध्ययन की परम्परा को गतिशील बनाने के लिए दार्शनिक को केवल तर्कशास्त्री होना पर्याप्त नहीं है। उस साधक भी होना होगा। उसे चित्त की निर्मलता भी अर्जित करनी होगी। बहुत सारे वैज्ञानिक भी साधक होते हैं और वे तपस्वी जैसा निर्मल जीवन जीते हैं जो सत्य की खोज में निरत होते हैं उनके मन में कलुषताएँ नहीं रहती और यदि वे रहती हैं तो पग-पग पर बाधाएँ उपस्थित करती हैं। सत्य की खोज के लिए निरीक्षण-पद्धति का विकास आवश्यक है और उसके विकास के लिए चित्त की निर्मलता और एकाग्रता आवश्यक है। आज के वैज्ञानिक वातावरण में निरीक्षण के द्वारा उपलब्ध प्रमेयों का परीक्षण भी होना चाहिए। विज्ञान को दर्शन का उत्तराधिकारी मिला है, अतः दर्शन और विज्ञान में दूरी का अनुभव क्यों होना चाहिए? निरीक्षण के पश्चात् परीक्षण और फिर तर्क का उपयोग — इस प्रकार तीनों पद्धतियों का समन्वित प्रयोग हो तो दर्शन पुनः प्राणवान् होकर अपने पितृस्थान को प्रतिष्ठापित कर सकता है। इस भूमिका में न्यायशास्त्र या प्रमाणशास्त्र का भी उचित भूलाकन हो सकेगा।



परिशिष्ट १

प्रमाणों के विभिन्न प्रकार

प्रमाण के चार प्रकार

- 1 द्रव्य प्रमाण
- 2 क्षेत्र प्रमाण
- 3 काल प्रमाण
- 4 भाव प्रमाण

द्रव्य प्रमाण के दो प्रकार

1. प्रदेशनिष्पन्न (परमाणु, द्विप्रदेशिक स्कध आदि)
- 2 विभागनिष्पन्न ।

विभागनिष्पन्न के पाँच प्रकार

- 1 मान इससे धान्य और रस (द्रव) वस्तुओं का माप किया जाता है ।
- 2 उन्मान इसमें नगर के क्रम आदि का तोल किया जाता है ।
- 3 अवमान हाथ आदि से किया जाने वाला माप ।
- 4 गण्य गणना प्रमाण ।
- 5 प्रतिमान स्वर्ण, मणि, मुक्ता आदि का माप ।

क्षेत्र प्रमाण के दो प्रकार

- 1 प्रदेशनिष्पन्न (एक प्रदेशावगाढ आदि)
- 2 विभागनिष्पन्न (अगुल आदि)

काल प्रमाण के दो प्रकार

- 1 प्रदेशनिष्पन्न—एक समय स्थितिक आदि ।
- 2 विभागनिष्पन्न समय, आवलिका, मुहूर्त आदि ।

भाव प्रमाण के तीन प्रकार

- 1 गुण प्रमाण गुण द्रव्य का परिच्छेद करते हैं । अतः यह प्रमाण है ।
- 2 नय प्रमाण¹ ।
- 3 सख्या प्रमाण² ।

1 अनुयोगद्वार वृत्ति पत्र 212 एते च नया ज्ञानरूपास्ततो जीवगुणत्वेन यद्यपि गुणप्रमाणोऽन्तर्भवन्ति तथापि प्रत्यक्षादिप्रमाणेभ्यो नयरूपतामात्रेण पृथक् प्रसिद्धत्वात् बहुविचारविषयत्वाज्जिनागमे प्रतिस्थानमुपयोगित्वाच्च जीवगुणप्रमाणान् पृथगुक्ता ।

2 अनुयोगद्वार, वृत्ति पत्र 224 नामस्यापनादि बहुविचारविषयत्वात् मर्यादप्रमाणात् गुणप्रमाणं पृथगुक्तम् अन्यथा सख्याया अपि गुणत्वाद् गुणप्रमाणो एवान्तर्भाव स्यादिति ।

गुण प्रमाण के दो प्रकार

- | | |
|------------------|------------------|
| 1 जीवगुण प्रमाण, | 2 अजीवगुण प्रमाण |
|------------------|------------------|

जीव गुण प्रमाण के तीन प्रकार

- | |
|---------------------|
| 1 ज्ञानगुण प्रमाण |
| 2 दर्शनगुण प्रमाण |
| 3 चारित्रगुण प्रमाण |

ज्ञानगुण प्रमाण के चार प्रकार

- | | |
|---------------|-----------|
| 1 प्रत्यक्ष, | 2 अनुमान, |
| 3 श्रौपम्य और | 4 आगम |

प्रत्यक्ष के दो प्रकार--

- | | |
|-------------------------|-------------------------|
| 1 इन्द्रिय प्रत्यक्ष और | 2 नो-इन्द्रिय प्रत्यक्ष |
|-------------------------|-------------------------|

इन्द्रिय प्रत्यक्ष के पाँच प्रकार

- | | |
|-----------------------------|----------------------------|
| 1 श्रोत्रेन्द्रिय प्रत्यक्ष | 2 चक्षु इन्द्रिय प्रत्यक्ष |
| 3 घ्राणेन्द्रिय प्रत्यक्ष | 4 जित्वेन्द्रिय प्रत्यक्ष |
| 5 स्पर्शनेन्द्रिय प्रत्यक्ष | |

नो-इन्द्रिय प्रत्यक्ष के तीन प्रकार

- | |
|---------------------------|
| 1 अवधिज्ञान प्रत्यक्ष |
| 2 मन पर्यवज्ञान प्रत्यक्ष |
| 3 केवलज्ञान प्रत्यक्ष |

अनुमान के तीन प्रकार

- | | |
|--------------------|----------|
| 1 पूर्ववत् | 2 शेषवत् |
| 3 दृष्टमाद्यर्थवत् | |

शेषवत् के पाँच प्रकार

- | | |
|------------|-----------|
| 1 कार्येण, | 2 कारणेन, |
| 3 गुणेन, | 4 अवयवेन, |
| 5 आश्रयेण | |

दृष्टसाधर्म्यवत् के दो प्रकार

- | | |
|----------------|----------------|
| 1 सामान्यदृष्ट | 2 विशेषदृष्ट । |
|----------------|----------------|

विशेषदृष्ट के तीन प्रकार

- | | |
|-----------------|--------------------|
| 1 अतीतकालग्रहण, | 2 वर्तमानकालग्रहण, |
| 3 अनागतकालग्रहण | |

श्रीपद्म के दो प्रकार -

- | | |
|------------------|-----------------|
| 1 साधर्म्योपनीत, | 2 वैवर्म्योपनीत |
|------------------|-----------------|

साधर्म्य के तीन प्रकार

- | | |
|----------------------|-------------------|
| 1 किञ्चित् साधर्म्य, | 2 प्राय साधर्म्य, |
| 3 सर्वसाधर्म्य | |

श्रावण के दो प्रकार

- | | |
|---------|------------|
| 1 लौकिक | 2 लोकोत्तर |
|---------|------------|

दर्शनगुण प्रमाण के चार प्रकार

- | | |
|--------------|---------------|
| 1 चक्षुदर्शन | 2 अचक्षुदर्शन |
| 3 अवधिदर्शन | 4 केवलज्ञान |

चरित्रगुण प्रमाण के पाच प्रकार

- | | |
|------------------|------------------|
| 1 सामयिक | 2 छेदोपस्थापन, |
| 3 परिहारविशुद्धि | 4 सूक्ष्मसंपराय, |
| 5 यथाख्यात | |

नय प्रमाण के तीन प्रकार

- | | |
|----------------------|-------------------|
| 1 प्रस्तरदृष्टान्तेन | 2 वमतिदृष्टान्तेन |
| 3 प्रदेशदृष्टान्तेन | |

संख्या प्रमाण के आठ प्रकार

- | | |
|--------------------|-----------------|
| 1. नाम संख्या | 5 परिमाण संख्या |
| 2 स्थापना संख्या | 6 ज्ञान संख्या |
| 3 द्रव्य संख्या | 7 भरणना संख्या |
| 4. श्रीपद्म संख्या | 8. भाव संख्या |

प्रमाण के दो प्रकार

- | | |
|----------------|------------|
| 1 लौकिक प्रमाण | 2 लोकोत्तर |
|----------------|------------|

लौकिक प्रमाण के छह प्रकार

- | | |
|-----------|-------------|
| 1 मान, | 4 गणना, |
| 2 उन्मान, | 5 प्रतिमान, |
| 3 अवमान, | 6 तत्प्रमाण |

लोकोत्तर प्रमाण के चार प्रकार

- | | |
|------------|--------|
| 1 द्रव्य, | 3 काल, |
| 2 क्षेत्र, | 4 भाव |

द्रव्य प्रमाण के दो प्रकार

- | | |
|------------|--------|
| 1 मव्या और | 2 उपमा |
|------------|--------|
- (तत्त्वार्थवार्तिक 3138)

प्रमाण के सात प्रकार

- | | |
|------------|----------------|
| 1 नाम, | 5 क्षेत्र |
| 2 स्थापना, | 6 काल और |
| 3 सत्या, | 7 ज्ञान प्रमाण |
| 4 द्रव्य, | |

(मय महस्समिदि मव्वगुणाण मत्ताण वम्मा सत्तापमाण वनायपाट्टे,
भाग 1, जय धवला पृ 38)

(पमारोमु खाणपमाण चेव पहाण, एदेण विणा सेनसेनपमा-
णाणमभावप्पसगादो--कसायपाट्टे, भाग 1, जय पृ 42)

परिशिष्ट २

व्यक्ति, समय और न्याय-रचना

	व्यक्ति	समय (ईसवी शताब्दी)	न्याय-विषयक ग्रन्थ
1	अकलक	आठवी	अष्टशती, लघीयस्त्रय, न्यायविनिश्चय प्रमाणसंग्रह, सिद्धिविनिश्चय, न्यय- चूलिका
2	अनन्तकीर्ति	9-11 वी	बृहत्सर्वज्ञसिद्धि, लघुसर्वज्ञसिद्धि
3	अनन्तवीर्य	दसवी	सिद्धिविनिश्चय टीका
4	अनन्तवीर्य	ग्यारहवी	प्रमेयरत्नमाला
5	अभयतिलक	चौदहवी	न्यायालकारवृत्ति, तर्कन्यायसूत्र टीका, पञ्चप्रस्थन्यायतर्कव्याख्या
6	अभयदेव	10-11 वी	तत्त्वबोवविधायिनी टीका (वाद- महार्णव)
7	आशाधर (पंडित)	1188-1250	प्रमेयरत्नाकर
8	उमास्वाति	पहली-दूसरी	तत्त्वार्थसूत्र तथा भाष्य
9	कुन्दकुन्द	दूसरी	प्रवचनसार, नियमसार, पचास्तिकाय
10	कुमारनन्दि	आठवी	वादन्याय
11	गुणरत्नमूरी	14-15 वी	तर्करहस्य दीपिका
12	ज्ञानचन्द्र	14-15 वी	रत्नाकरावतारिका टिप्पणक
13	चन्द्रसेन	12-13 वी	उत्पादसिद्धि
14	चाण्कीर्ति पंडिताचार्य	—	प्रमाणरत्नालकार
15	जिनदत्तमूरी	तेरहवी	पददर्शनसमुच्चय वृत्ति
16	जिनपतिमूरी	13 वी	प्रबोववादस्यल
17	जिनभद्रगणी	5-6	विशेषावश्यक भाष्य क्षमाश्रमण
18	जिनेश्वरसूरी	12-13 वी	प्रमालक्ष्म सटीक
19	देवनन्दि(पूज्यवाद)	6	सर्वार्थसिद्धि
20	देवप्रभसूरी	12-13 वी	न्यायावतारटिप्पण
21	देवभद्र	11-12 वी	न्यायावतारवार्तिकटीका
22	देवसेन	10	दर्शनसार
23	धर्मसूषण	14-15	न्यायदीपिका, प्रमाणविस्तार

24	नचन्द्रमूरी	13	न्यायकदनी
25	नरेन्द्रमेन		प्रमाणप्रमेयकलिका
26	पात्रकेमरी	5-6	त्रिलक्षणकद्वयन
27	प्रद्युम्नमूरी	12	वादस्थल
28	प्रभाचन्द्र	10-11	प्रमेयकमलमार्ण्ड, न्यायकुमुदचन्द्र आदि
29	भावसेन	11-13	विश्वतत्त्वप्रकाश, प्रमाणप्रमेय
30	मणिकण्ठ		न्यायरत्न
31	मल्लवादी	4-5	द्वैतशास्त्रनयचक्र
32	मल्लवादी	8	न्यायविन्दु की टीका पर टिप्पणक
33	मल्लिषेण	14	स्याद्वादमञ्जरी
34	मणिकान्तन्दि	10-11	परीक्षामुक्त
35	मुनिचन्द्रमूरी	12	अनेकान्तजयपताकावृत्तिटिप्पणक
36	मेश्रुग	15	पङ्कगन्तनिर्णय
37	यतिवृषभ	5-6	तिलोयपण्णती
38	रत्नप्रभमूरी	12-13	रत्नाकरावतारिका
39	राजभेस्वरमूरी	14-15	रत्नाकरावतारिकापञ्जिका
40	रामचन्द्रमूरी	13	व्यतिरेकद्वित्रिगिका
41	वसुन्दि	11-12	आप्तमीमासावृत्ति
42	वादिदेवमूरी	11-12	प्रमाणनयतत्त्वानुक्त, स्याद्वादरत्नाकर (स्वोपन टीका)
43	त्रादिराजमूरी	11	न्यायत्रिनिश्चयविवरण, प्रमाण-निर्णय,
44	वादीभमिह	8-9	स्याद्वादसिद्धि
45	विद्यानन्दि	7-9	प्रमाणपरीक्षा, प्रमाणमीमासा, प्रमाणनिर्णय आप्तपरीक्षा, जल्पनिर्णय, नयविवरण, अष्टमहन्त्री आदि ।
46	विमलदाम	15	मन्त्रमणीतिरङ्गिनी
47	शातिमूरी	11	न्यायावतारवार्त्तिक
48	शातिषेण	12	प्रमेयरत्नसार

49	शिवायं	5-6	सिद्धिविनिश्चय
50	शुभचन्द्र	16	पङ्दर्शनप्रमाणप्रमेयग्रह
51	शुभप्रकाश	---	न्यायमकरन्दविवेचन
52	समन्तभद्र	2-3	आप्तभीमासा, युक्त्यनुशासन
53	समन्तभद्र (लघु)	13	विषमपदतात्पर्यटीका
54	सिद्धिपि	10	न्यायावतारटीका
55	सिद्धसेन	4-5	सन्मतितर्क, न्यायावतार
56	मुखप्रकाश		न्यायदीपावली टीका
57	सुमति	8-9	सन्मतितर्क टीका
58	सोमतिलकभूरी	14- 5	पङ्दर्शनसमुच्चय टीका
59	श्रीचन्द्रसूरी	12	न्यायप्रवेशहरिभद्रवृत्तिपजिका
60	श्रीदत्त	7	जल्पनिर्णय
61	हरिभद्र	8	अनेकान्तजयपताका, योगदण्डिसमुच्चय, पङ्दर्शनसमुच्चय
62	हेमचन्द्र	11-12	प्रमाणभीमासा

परिशिष्ट ३

न्याय ग्रन्थ के प्रणेताओं का
संक्षिप्त जीवन-परिचय

1 अकलक (ई 8)

इन्का जन्म कण्टिक प्रान्त के मान्यखेट नगरी के राजा शुभतुग (राष्ट्रकूट सम्राट् कृष्णराज प्रथम) के मन्त्री पुरुषोत्तम (अपर नाम लघुहव्व या लघुअव्व) के घर हुआ था ।¹ इन्की माता का नाम जिनमती था । 'भट्ट' इन्का पद था । इन्के भाई का नाम निष्कलक था । एक बार दोनो भाई बौद्ध तर्कशास्त्र का अभ्यास करने के लिए एक बौद्ध मठ में रहने लगे । वहा इन्के जैन होने का पता लग गया । निष्कलक मारे गए । अकलक बच निकले । उन्होंने आचार्य पद प्राप्तकर कलिंग नरेश हिमशीतल की सभा में बौद्धों से वाद-विवाद किया । विरोधी पक्ष वाले एक घड़े में तारादेवी की स्थापना करते और उसके प्रभाव में वाद में अजेय बन जाते । अकलक ने यह रहस्य जान लिया । उन्होंने अपने शासन देवता की आराधना की और घड़े को फोड़ बौद्धों को वाद में पराजित किया ।

इन्के द्वारा रचित मुख्य ग्रन्थ ये हैं

- 1 तत्त्वार्थराजवार्तिक समाख्य ।
- 2 अष्टशती समन्तभद्रकृत आप्तमीमामा की व्याख्या ।
- 3 लघीयस्त्रय — इसमें प्रमाण, नय और प्रवचन ये तीन प्रकरण हैं ।
- 4 न्यायविनिश्चय प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम इन तीन प्रमाणों का विवेचन ।
- 5 प्रमाणसंग्रह प्रमाण सम्बन्धी विभिन्न विषयों की चर्चा प्रस्तुत करने वाला ग्रन्थ ।
- 6 सिद्धिविनिश्चय प्रमाण, नय आदि विषयों की विवेचना से युक्त ।
- 7 न्यायचूलाका ।

इन्हे जैन न्याय का प्रवर्तक कहा जाता है । ऐसा माना जाता है कि इन्के समय में ही न्याय शास्त्र को व्यवस्थित रूप मिला । उत्तरकालीन ग्रन्थकार अनन्तवीर्य, माणिक्यनन्द, विद्यानन्द, हेमचन्द्र, यशोविजय आदि सभी आचार्यों ने अकलक द्वारा प्रस्थापित जैन न्याय की पद्धति का अनुसरण या विस्तार किया है । अष्टशती पर विद्यानन्द ने, लघीयस्त्रय पर अभयचन्द्र और प्रभाचन्द्र ने, न्यायविनिश्चय पर वादिराज ने तथा प्रमाणसंग्रह और सिद्धिविनिश्चय पर अनन्तवीर्य ने विस्तृत व्याख्याएँ लिखी ।

1 देवचन्द्रकृत कन्नड भाषा के 'राजवलीकये' नामक ग्रन्थ में इन्के पिता का नाम जिनदास ब्राह्मण बतलाया है ।

2 अनन्तकीर्ति (ई० 9 वीं से 11 वीं के बीच)

ये प्रसिद्ध तार्किक आचार्य थे। इन्होंने बृहत्सर्वज्ञसिद्धि और लघुसर्वज्ञसिद्धि नामक ग्रन्थों की रचना की है। प्रशस्ति के अभाव में इनके विषय का कोई विवरण प्राप्त नहीं है। माना जाता है कि इनके बृहत्सर्वज्ञसिद्धि का प्रभाव प्रभाचन्द्रकृत न्यायकुमुदचन्द्र पर पड़ा है।

3 अनन्तवीर्य (ई० 10 अतादी)

ये विभद्र के शिष्य तथा अवणवेलगोला के निवासी थे। ये आचार्य अकलक के ग्रन्थों के प्रवान टीकाकार थे। इन्होंने 'सिद्धिविनिश्चय' टीका लिखी। ये अकलक के ग्रन्थों के मर्मज्ञ और यथार्थज्ञाता माने जाते थे। आचार्य प्रभाचन्द्र ने भी आचार्य अनन्तवीर्य की विद्वत्ता और तलस्पर्शिता के विषय में लिखा है— मैंने अकलक की तत्त्वनिरूपण पद्धति का तथा अनन्तवीर्य की उक्तियों का सैकड़ों बार अभ्यास कर ममज्ञे में सफलता पाई है। आचार्य अकलक के भूद प्रकरणों को यदि अनन्तवीर्य के वचनप्रदीप प्रगट नहीं करते तो उन्हें कौन समझ सकता था ?

4. अनन्तवीर्य (द्वितीय) (ई० 11 वीं शती)

इन्होंने 'प्रमेयरत्नमाला' की रचना की। इस पर आचार्य प्रभाचन्द्र के प्रमेयकमलमार्णव तथा न्यायकुमुदचन्द्र का प्रभाव स्पष्ट परिलक्षित होता है।

5 समयतिलक (ई० 14 वीं)

सम्भव है ये मोमतिलकसूरी के पुत्र भाई हों। ये उपाध्याय पदवी पर सुशोभित थे। इन्होंने 'न्यायालकारवृत्ति', तर्कन्यायसूत्र टीका, 'पञ्चप्रस्थन्यायतर्क व्याख्या' आदि अनेक ग्रन्थ लिखे।

6 समयदेव (ई० 10-11 वीं)

ये चन्द्रकुलीय और चन्द्रगच्छ के प्रद्युम्नसूरी के शिष्य थे। इनके विद्याशिष्यों एवं दीक्षा-शिष्यों का परिवार बहुत बड़ा और अनेक भागों में विभक्त था। इस परिवार में अनेक विद्वान् हुए थे और उनमें से कई विद्वानों ने राजों से प्रचुर सम्मान भी पाया था। इनकी जाति, माता-पिता अथवा जन्मस्थान के विषय में कुछ भी जानकारी प्राप्त नहीं है। इनका विहार-क्षेत्र राजस्थान और गुजरात रहा है। इनके दो शिष्य— वनेश्वर और जिनेश्वर बहुत विद्वान् हुए हैं। इन्होंने मन्मति पर तत्त्वबोधविधायिनी नाम की टीका लिखी। इसका अपर नाम है— 'वादमहार्णव'।

7 आशाधर (पंडित) (ई० 1188- 250)

ये धारा नगरी की बरेलवाल जाति के वैश्य थे। इनके पिता का नाम मल्लक्षण, माता का नाम श्रीरत्नी, पत्नी का नाम सरस्वती और पुत्र का नाम

छाहूँ था। इन्होंने विद्यार्जन धारा नगरी के 'शारदा सदन' नामक विद्यापीठ में किया और फिर जैन धर्म के उद्योत के लिए धारा नगरी को छोड़कर नलकण्ठपुर (नालछा) में आकर बस गए। लगभग पैंतीस वर्ष तक वही रहकर इन्होंने जैन ज्ञान और साहित्य को अपूर्व सेवा की।

पंडित आशाधरजी की कुछेक रचनाएँ

- 1 प्रमेयरत्नोकर गद्य-पद्यमय ग्रन्थ।
- 2 ज्ञानदीपिका घर्माभृत (सागर-अनगर) की स्वीपत्र पत्रिका।
- 3 मूलाराधना टीका शिवार्यकृत आराधना (प्राकृत) की टीका।
- 4 आराधनासार टीका आचार्य देवसेन के आराधनासार नामक प्राकृत ग्रन्थ की टीका।

८ उमास्वाति (ई० 44-85)

इन्होंने तत्त्वार्थसूत्र (मोक्ष मार्ग) की रचना की। मस्कृत का यह आदि ग्रन्थ माना जाता है। इस ग्रन्थ की रचना का भी एक इतिहास है।

सौराष्ट्र में द्वैपायन नाम का एक श्रावक रहता था। उसके मन में एक बार यह विचार आया कि उसे मोक्षमार्ग विषयक कोई ग्रन्थ तैयार करना चाहिए। गहरे चिन्तन के बाद उसने यह प्रतिज्ञा की "मैं रोज एक सूत्र की रचना करके ही भोजन करूँगा, अन्यथा उस दिन उपवास रखूँगा।" इस सकल्प के अनुसार उसने पहला सूत्र बनाया—'दर्शनज्ञानचात्राणि मोक्षमार्गः।' विस्मृति के भय से उसने इसे एक खम्भे पर लिख दिया। दूसरे दिन वह कार्यवश बाहर चला गया। एक मुनि भिक्षा के लिए उसके घर आए। लौटते समय उनकी दृष्टि उस स्तम्भ पर पड़ी जिस पर पहला सूत्र लिखा हुआ था। उन्होंने उसे पढ़ा और प्रारम्भ में 'सम्यग्' शब्द जोड़कर वे वहाँ से चले गए। श्रावक द्वैपायन घर आया। सूत्र के आगे 'सम्यग्' शब्द की योजना से उसका मन प्रफुल्लित हो उठा और उसे अपने ज्ञान की न्यूनता का बोध हुआ। वह मुनि के पास पहुँचा और ग्रन्थ-निर्माण के लिए मुनि को निवेदन किया। मुनि उसकी भावना को आदर दे, ग्रन्थ-निर्माण में लग गए। इसी प्रयत्न के फलस्वरूप दस अध्यायों में विभक्त तत्त्वार्थसूत्र की रचना हुई। तत्त्वार्थसूत्र और और उसका भाष्य—ये इनकी दो मुख्य रचनाएँ हैं। श्वेताम्बर और दिगम्बर—दोनों परम्पराएँ एन्हे समान रूप से आदर देती हैं।

९ कुन्दकुन्द (ई० 127-179)

प्राचीन उल्लेख के अनुसार इनका जन्मस्थान दक्षिण भारत का 'हेमग्राम' था। इसकी पहचान तामिलनाडु प्रान्त के 'पोन्नूर' गांव से की जाती है। उसे ही

कोण्डकुण्डपुर (कुण्डकुन्दपुर) कहा जाता रहा हो। इनके पास नीलगिरि की पहाड़ी पर आचार्य कुन्दकुन्द की चरण पादुकाएँ भी हैं। इनके पाँच नाम थे— पद्मनन्दि, कुन्दकुन्द, वक्रग्रीव एलक और वृद्धपिच्छ।

- 1 पद्मनन्दि दीक्षा समय का नाम।
- 2 कुन्दकुन्द—गाँव के कारण प्रचलित नाम।
- 3 वक्रग्रीव गर्दन कुछ टेढ़ी होने के कारण प्रचलित नाम।
- 4 एलक।
- 5 वृद्धपिच्छ—विदेह क्षेत्र में लौटने समय रास्ते में मयूर पिच्छ के गिर जाने पर वृद्धपिच्छ लेकर लौटे। अतः उक्त नाम प्रचलित हुआ।

माना जाता है कि ये चरणपट्टि में सम्पन्न थे। और भूमि में चार अंगुल ऊपर चलते थे।

इनके दीक्षागुरु जिनचन्द्र और शिक्षागुरु कुमारनन्दि थे। वे अर्हद्वलि द्वारा स्थापित (वी ति 593) नन्दि मठ के तीसरे प्रभावी आचार्य थे।

इन्होंने 84 पादुकों (प्राभृत) की रचना की किन्तु आज केवल 12 पादुक ही उपलब्ध हैं। उनमें से दस पादुक चारिपपादुक, भुत्तपादुक, वीवपादुक, भावपादुक और मोक्खपादुक पञ्चश्रुतमागसूत्र की टीका भी उपलब्ध है। इनके दूसरे मुख्य ग्रन्थ हैं— समयसार, प्रवचनसार पञ्चास्तिकाय, नियमसार, व्याख्यान आदि। इन्होंने पट्त्वण्डागम ग्रन्थ के प्रथम तीन खण्डों पर वाद्वृत्त हुआ श्लोक प्रमाण 'परिकर्म' नाम की टीका भी लिखी थी। समयसार, प्रवचनसार और पञ्चास्तिकाय में न्यायशास्त्र की प्रारम्भिक चर्चा प्राप्त है।

१० कुमारनन्दि (ई० 776)

ये चन्द्रनन्दि के शिष्य थे। इनके शिष्य कीर्तितन्दि और प्रशिष्य विमलचन्द्र थे।

इन्होंने 'वादव्याय' नाम का एक ग्रन्थ रचा था। ये कुन्दकुन्द के श्वन्वय के थे।

११ गुणरत्नसूरी (ई० 1400— 475)

ये अपने काल के प्रभावक आचार्य श्री देवमुन्दरसूरी के शिष्य थे। इनका विहारक्षेत्र गुजरात राजस्थान रहा है। वे वादविद्या में कुशल थे। इन्होंने क्रिया-रत्नमुच्चय, कर्मग्रन्थ, अवधूती, आदि ग्रन्थ लिखे। इन्होंने आचार्य हर्षिभद्रकृत पट्टदर्शनमुच्चय पर 'तर्करहस्यदीपिका' नाम की टीका लिखी।

१२. ज्ञानचन्द्र (ई० 14-15 वी)

ये साधुपूर्णिमा (सार्धपूर्णिमा) गच्छ के आचार्य गुणचन्द्र के शिष्य थे। ये राजशेखर के समकालीन थे। इन्होंने रत्नाकरावतारिका पर टिप्पणक लिखा।

१३. चन्द्रसेन (ई० 12-13 वी)

ये प्रद्युम्नसूरी के शिष्य थे। इन्होंने वि० 1207 में 'उत्पादसिद्धि' नाम के ग्रन्थ की रचना की।

१४ जिनदत्तसूरी (ई० 15 वी)

ये वायडगच्छ के जीवदेवसूरी के शिष्य थे। इन्होंने 'विवेकविलास' की रचना की²। इसके अष्टम उल्लास में 'पङ्कदर्शनविचार' नाम का प्रकरण है।

१५ जिनपतिसूरी (ई० 13 वी)

ये 'प्रबोधवादस्थल' के कर्ता हैं।

१६ जिनमद्रगणी क्षमाश्रमण (ई० 6-7)

ये बहुश्रुत विद्वान् थे। इनका प्रमुख ग्रन्थ है- विशेषावश्यकभाष्य। इसमें आगमिक विषयों की गंभीर चर्चा तथा यथाप्रसंग मतांतरो की चर्चा भी प्राप्त है। इसमें तर्कशास्त्र के विभिन्न अंगों पर स्वतन्त्र विचार मिलते हैं। आचार्य हेमचन्द्र ने इन्हें व्याख्याताओं में अग्रणी माना है।

१७ जिनेश्वरसूरी (ई० 12-13 वी)

धारा नगरी में एक धनाढ्य बैठ रहता था। उसका नाम था लक्ष्मीपति। उसके पास मध्यप्रदेश का एक ब्राह्मण रहता था। उसके दो पुत्र थे- श्रीधर और श्रीपति। दोनों आचार्य वर्तमानसूरी के पास दीक्षित हुए। -उनका नाम जिनेश्वर और बुद्धिसागर रखा गया। आगे चलकर जिनेश्वरसूरी ने खरतरगच्छ की स्थापना की।

इन्होंने जावालपुर में रहते हुए अनेक ग्रन्थ रचे। उनमें मुख्य हैं- पञ्चलिंगी-प्रकरण, हरिभद्राष्टकटीका, प्रमालक्ष्य सटीक।

१८ देवनेन्दि (पूज्यपाद) (ई० 5 6)

इनका समय विक्रम की छठी शताब्दी के पूर्वार्द्ध माना जाता है। वि० की दसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध (990) में लिखे गए दर्शनसारग्रन्थ में यह

2 यह मरस्वती ग्रन्थमाला कार्यालय, आगरा से वि० 1976 में प्रकाशित हो चुका है।

उल्लेख प्राप्त होता है कि पूज्यपाद के शिष्य वज्रनन्दि ने वि० सं० 526 में दक्षिण मथुरा (मदुरा) में द्राविड मठ की स्थापना की थी। देवनेन्दि कुन्दकुन्द ग्राम्नाय के देशीयगण के आचार्य चन्द्रनन्दि के शिष्य या प्रशिष्य थे। उनके मुख्य ग्रन्थ ये हैं

- 1 जैनेन्द्र व्याकरण
- 2 नवार्थमिद्धि तत्त्वार्थसूत्र पर उपलब्ध पट्टरी टीका।
- 3 समान्वितत्र।
- 4 अन्दावतार -पाणिनि व्याकरण पर न्यास।
- 5 जैनेन्द्र न्यास जैनेन्द्र व्याकरण पर स्वोपज्ञ न्यास।

१६ देवप्रमसूरी (ई० 12-13 वीं)

ये मलवागी हेमचन्द्र के प्रशिष्य श्रीचन्द्रभूरी के शिष्य थे। इन्होंने 'न्यायावतार टिप्पण' लिखा।

२० देवमद्र (ई० 11-12)

ये नवागी टीकाकार अमयदेव के शिष्य प्रमत्तचन्द्र के शिष्य थे। इनका पहला नाम गुणचन्द्र गणी था। इन्होंने अनेक ग्रन्थों की रचना की। तर्कशान्त्र पर 'प्रमाणप्रकाश' नामक ग्रन्थ भी लिखा।

२१ देवसेन (ई० 10)

इनके गुरु का नाम श्री विमलसेन गणवर था³। ऐसा माना जाता है कि ये आचार्य कुन्दकुन्द के अन्वय के आचार्य थे। इन्होंने धारा नगरी में पार्वताय के मन्दिर में वि० सं० 990 माघ शुक्ला दशमी को दर्शनमार नामक ग्रन्थ की रचना की⁴।

२२ धर्मभूषण (ई० 14-15)

ये नन्दिसध के आचार्य थे। इन्होंने 'न्यायदीपिका' और 'प्रमाणविस्तार'—ये दो न्यायविषयक ग्रन्थ लिखे।

3 भावसंग्रह, 701 मिरिविमल सेणगणहरमिस्सो,
णामेण देवसेणो त्ति।

4 दर्शनमार, 49,50 पुण्वायरियकयाड गाहाड मच्चिउण एयत्थं।
सिरिदेवसेणगणिएण धाराए मवमतेण ॥
रडओ दसणसारो हारो भव्वाण नवमए नवए।
मिरिपासणाहगेहे सुविसुद्धे माहमुद्धदसमीए ॥

23. नरचन्द्रसूरी (ई 13 वीं)

ये देवप्रभसूरी के शिष्य थे। इन्होंने न्यायकदली पर टीका लिखी।

24 पात्रकेसरी (ई० 5-6 शताब्दी)

इनका जन्म ब्राह्मण कुल में हुआ था। ये अहिच्छत्र नगर के राजपुरोहित थे। समन्तमेघ द्वारा रचित देवागमस्तोत्र सुनकर ये जैन मुनि बने। ये न्यायशास्त्र के पारंगत विद्वान् थे। इनका न्याय-विषयक ग्रन्थ है त्रिलक्षणकदर्यन बौद्ध आचार्यों द्वारा निरूपित हेतु के लक्षणों का खंडन करने वाला ग्रन्थ। यह अभी उपलब्ध नहीं है।

25 प्रद्युम्नसूरी (ई० 12 वीं)

इनके शिष्य 'चन्द्रमेन' थे। इन्होंने 'वादस्थल' नाम का ग्रन्थ रचा।

26 प्रभाचन्द्र (ई० 980-1065)⁵

इनके गुरु गोलाचार्य के शिष्य पद्मनन्दि सैद्धान्तिक थे। इनका कार्यक्षेत्र धारानगरी तथा उसके आसपास का क्षेत्र रहा है। ये मूल सघ के अन्तर्गत नन्दिगण की आचार्य-परम्परा में हुए थे। ये धारानगरी के राजा भोज के मान्य विद्वान् थे। इनके सवर्मा श्रीकुलमूपण मुनि थे। इन्होंने स्वतन्त्र रूप से भी अनेक ग्रन्थों की रचना की तथा अनेक ग्रन्थों पर व्याख्याएँ लिखी। गद्यकथाकोश इनकी स्वतन्त्र रचना है। व्याख्या ग्रन्थों में मुख्य ये हैं

- 1 प्रमेयकमलमार्तण्ड आचार्य माणिक्यनन्दि कृत परीक्षामुख की व्याख्या।
- 2 न्यायकुमुदचन्द्र—आचार्य अकलक के लघीयस्त्रय की व्याख्या। इसमें प्रमाण विषयों के साथ प्रमेय विषयों की चर्चा है।
- 3 तत्त्वार्थवृत्तिपदविवरण सर्वार्थमिद्धि की व्याख्या।
- 4 शाकटायन न्यास शाकटायन व्याकरण की व्याख्या।
- 5 शब्दाभोजभास्कर—जैनेन्द्र व्याकरण का महान्यास।
- 6 प्रवचनसारसरोजभास्कर कुन्दकुन्द के प्रवचनसार की टीका।

विद्वानों की मान्यता है कि प्रमेयकमलमार्तण्ड और न्यायकुमुदचन्द्र जैन न्याय के आकर ग्रन्थ हैं और जैनदर्शन के मध्ययुगीन ग्रन्थों में अपना विशिष्ट स्थान रखते हैं। यद्यपि ये व्याख्याएँ हैं, फिर भी आचार्य प्रभाचन्द्र की बहुश्रुतता पग-पग पर मुखर हुई है और ये ग्रन्थ उत्तरकालीन न्याय विषयक ग्रन्थों के लिए आधारभूत बने हैं।

27 भावसेन (ई० 12-13 वीं)

ये सेनगण के आचार्य थे । इन्हें 'त्रैविद्य की उपाधि प्राप्त थी । इनके तीन ग्रन्थ प्रकाशित हैं उनमें दो ग्रन्थ न्याय-विषयक हैं

- 1 विश्वतत्त्वप्रकाश विभिन्न दर्शनो के मतव्यो का जैनदृष्टि से परीक्षण ।
- 2 प्रमाप्रमेय—जैनदृष्टि से प्रमाणों की व्याख्या ।
अप्रकाशित ग्रन्थों में न्याय के ग्रन्थ ये हैं
न्यायदीपिका, न्यायसूर्यावली ।

28 मल्लवादी (ई० 4-5 शती)

ये सांगरपुर में बलभीपुर के निवासी थे । इनकी माता का नाम दुर्लभदेवी था । इन्होंने अपने मातुल आचार्य जिनानन्द से दीक्षा ली । वे बहुत बड़े तार्किक थे । एक बार वे बौद्ध आचार्य से पराजित हो गए । इसके फलस्वरूप राजा गिलादित्य ने जैन मुनियों को अपने राज्य से निर्वासित कर दिया । यह बात मल्लवादी को बहुत अप्रिय लगी । वे तर्कशास्त्र के गहन अध्ययन में दत्तचित्त हुए और राजा गिलादित्य के दरबार में बौद्ध आचार्यों को पराजित किया । इन्होंने 'द्वादशार-नयचक्र' की रचना की, किन्तु वह आज मूलरूप में उपलब्ध नहीं है । मिहमूरी द्वारा लिखित टीका के आधार पर उसका पुनरुद्धार करने का प्रयत्न हुआ है ।

29 मल्लवादी (ई० 700-750)

इन्होंने धर्मकीर्ति के न्यायत्रिष्टु पर धर्मोत्तर की टीका पर टिप्पणक लिखा जो अभी तक अमुद्रित है ।

30 मल्लिषेण (ई० 14 वीं)

ये नागेश्वरगच्छीय उदयप्रभमूरी के शिष्य थे । इन्होंने जिनप्रभसूरी की सहायता में 'स्याद्वादमञ्जरी' ग्रन्थ का निर्माण किया । वह हेमचन्द्र द्वारा रचित ग्रन्थयोगव्यवच्छेदिका की टीका है । उपाध्याय यशोविजयजी ने स्याद्वादमञ्जरी पर स्याद्वादमञ्जूपा नाम की वृत्ति लिखी है ।

31 मारिष्यनन्दि (ई० 993-1053)

नन्दिसंघ देशीयगण सुर्वावली के अनुसार ये त्रैकाल्ययोगी के शिष्य थे और प्रभाचन्द्र के गुरु । 'परीक्षामुख' इनकी प्रमुखकृति है । उस पर इनके विद्वान् शिष्य प्रभाचन्द्र ने 'प्रमेयकमलमार्ण्ड' नाम की टीका लिखी ।

परीक्षामुख ग्रन्थ पर आचार्य शुभचन्द्रदेव ने—'परीक्षामुखवृत्ति' तथा आचार्य शातिवर्णों ने 'प्रमेयकण्ठिका' नाम की टीका लिखी ।

32 मुनिचन्द्रसूरी (ई० 12 वीं)

ये बृहद्गच्छीय उद्यातनाच्य के शिष्य उपाध्याय आश्रदेव के शिष्य थे । इनके गुरुभार्द्वाज का नाम था नेमिचन्द्रसूरी, जिन्होंने उत्तराध्ययन सूत्र पर 'सुखबोधा' वृत्ति लिखी थी । माना जाता है कि इस वृत्ति के लिखने में मूल प्रेरक मुनिचन्द्रसूरी ही थे ।

शातिसूरी के वत्तीस शिष्य थे । वे अपने गुरु के पास प्रमाण-शास्त्र का अभ्यास करते थे । एक बार मुनिचन्द्र नाडोल से विहार कर वहाँ पहुँचे और शातिसूरी द्वारा दी जाने वाली वाचना को खट्टे-खड़े ही सुनकर चले गए । यह क्रम पन्द्रह दिनों तक चलता रहा । सोलहवें दिन वत्तीस शिष्यों के साथ-साथ उनकी भी परीक्षा ली गई । मुनिचन्द्र की प्रतिभा से प्रभावित होकर शातिसूरी ने उन्हें अपने पास रखा और प्रमाणशास्त्र का गहरा अध्ययन करवाया ।

इन्होंने अनेकान्तजयपताकावृत्ति पर टिप्पण लिखा ।

33 मेरुगु (ई० 15 वीं)

ये अचलगच्छीय महेंद्रप्रभसूरी के शिष्य थे । प्रसिद्ध दीपिकाकार मारिक-शेखरसूरी इन्हीं के शिष्य थे । इन्होंने 'पद्मदर्शननिर्याय' नाम का ग्रन्थ लिखा ।

34 यतिवृषभ (ई० 5-6)

इनकी महत्त्वपूर्ण रचना है- 'तिलोयपण्यन्ती' । यह आठ हजार श्लोको में बद्ध प्राकृत रचना है । हरिपण के कथाकोश में प्राप्त एक कथा के अनुसार एक बार आचार्य यतिवृषभ आचस्ती नगरी के राजा जयसेन को धर्मबोध देने गए । वह किसी शत्रु द्वारा भेजे गए एक गुप्तचर ने यतिवृषभ के शिष्य का वेश धारण कर राजा की एकान्त में हत्या कर दी । तब जैन सभ को राजघात के कलक से बचाने के लिए यतिवृषभ ने आत्म-बलिदान किया ⁷

35 रत्नप्रभसूरी (ई० 12-13 वीं)

ये प्रमाणनयतत्त्वालोक के रचयिता वादी देवसूरी के शिष्य थे । विजयमेन-सूरी इनके दीक्षा गुरु थे । प्रमाणनयतत्त्वालोक पर 'स्याद्वादरत्नाकर' नाम की स्तोत्र टीका है । इस टीका के प्रणयन में रत्नप्रभसूरी ने सहयोग दिया था, ऐसा आचार्य देवसूरी ने उल्लेख किया है । यह टीका अत्यन्त गहन थी इसलिए रत्नप्रभ ने इस पर 'रत्नाकरावतारिका' नाम की एक लघु टीका लिखी । परन्तु वह भी

6 कुछ इन्हें यशोधर के शिष्य मानते हैं ।

7 वीरशासन के प्रभावक आचार्य, पृष्ठ 38 ।

इतनी सरल नहीं बनी । फिर अनेक आचार्यों ने इस पर पञ्जिका और टिप्पण लिखे ।

36 राजेश्वरसूरी (ई 14-15)

ये मलवारी अमयदेवसूरी के सतानीय हर्षपुरीय मलवारी गच्छ के आचार्य तिलकसूरी के शिष्य थे । इन्होंने विक्रम की पन्द्रहवीं शताब्दी के पहले दूसरे दशक में रत्नावतारिका पर पञ्जिका लिखी । इन्होंने स्याद्वादकलिका, पट्टदर्शनसमुच्चय, आदि अनेक ग्रन्थों की रचना की ।

37 रामचन्द्रसूरी (ई० 13 वीं)

ये कलिकालसर्वज्ञ हेमचन्द्र के शिष्य थे । इन्होंने 'व्यतिरेकद्वित्रिशिका' ग्रन्थ लिखा ।

38 वसुनन्दि (ई० 11-12)

ये श्रीनेमिचन्द्र के शिष्य थे । इनका अपर नाम 'जयसेन' था । इनकी कृतियाँ हैं - आप्तमीमांसावृत्ति, मूलोच्चारवृत्ति, वस्तुविद्या, आवकाचार आदि-आदि । आवकाचार का अपर नाम 'उपासकाध्ययन' है । इस ग्रन्थ के अन्त में इन्होंने अपनी गुरु परम्परा का उल्लेख किया है । उसके अनुसार श्री कुन्दकुन्द की परम्परा में श्रीनन्दी नाम के आचार्य हुए । उनके शिष्य थे नयनन्दी और नयनन्दी के शिष्य थे श्रीनेमीचन्द्र । ये इनके गुरु थे ।

39 वादिदेवसूरी (ई० 1087-1170)

ये श्रीमुनिचन्द्रसूरी के पट्टशिष्य थे । इनका जन्म गुर्जर देश के प्राग्वाटवंश में वि.स. 1087 में हुआ । ये नौ वर्ष की अवस्था (1096) में भड़ौच नगर में दीक्षित हुए और इकतीस वर्ष की अवस्था में वि.स. 1118 में आचार्य पद पर आसीन हुए । अणहिलपुर में राजा जयमिह मिहिराज की समा में दिगम्बर विद्वात् कुमुदचन्द्र से वाद हुआ और उसके बाद ही इन्हें 'वादी' की उपाधि प्राप्त हुई । माणिक्यनन्दि के परीक्षामुख का परिवर्धन कर इन्होंने प्रमाणनयतत्त्वालोक की रचना की और उस पर 'स्याद्वादरत्नाकर' नामक बृहत्काय व्याख्या लिखी । इनका स्वर्गवास 1117 में हुआ ।

भद्रेश्वर इनके पट्टवर शिष्य हुए और रत्नप्रभ प्रमुख शिष्य । रत्नप्रभ के स्याद्वादरत्नाकर का संक्षिप्तरूप रत्नाकरावतारिका के नाम से प्रसिद्ध है ।

40 वादिराजसूरी (ई 11)

ये दक्षिण के सोलकी वंश के प्रसिद्ध नरेश जयसिंह (प्रथम) की राजमभा के सम्मानित वादी थे । इनके द्वारा रचित पार्श्वनाथ चरित्र की प्रशस्ति से पता लगता

है कि ये 'कट्टगोरी' के आसपास के निवासी थे। यह अब भी एक साधारण सा गाव है, जिसके भग्नावशेषों से यह ज्ञात होता है कि यह कभी बड़ा शहर रहा होगा। ये नन्दिसघ के अरुणल ग्रन्थ के आचार्य श्रीमाल के शिष्य मतिसागर के शिष्य थे। इनके पुत्रवन्धु का नाम दयापाल था। 'वादिराज' यह एक तरह की पदवी थी। इनका यथार्थ नाम क्या था, यह अज्ञात है। 'पट्टर्कपण्मुख' 'स्याद्वादविद्यापति' और 'जगदेकमल्लवादी' ये इनकी उपाधियाँ थीं।⁸

41 वादीभसिंह (ई 8-9)

यह पदवी है नाम नहीं। इस पदवी के धारक अनेक आचार्य हुए हैं। ये आचार्य पुण्यपेरा अकलक के शिष्य वादीभसिंह हैं। आचार्य पुण्यपेरा अकलक के गुरुभाई थे। वादीभसिंह का मूल नाम क्या था, यह अज्ञात है। इनके दो ग्रन्थ उपलब्ध हैं। 1 स्याद्वादसिद्धि और 2 नवपदार्थनिश्चय।

42 विद्यानन्द (विद्यानन्द) (ई 775-840)

जैन तात्त्विकों में इनका विशिष्ट स्थान था। ये मगध की राज्य सभा के प्रसिद्ध विद्वान् थे। ये एक बार पार्श्वनाथ भगवान् के मंदिर में चरित्रमूषण मुनि के मुख से आचार्य समतभद्र द्वारा रचित देवागमस्तोत्र का पाठ सुनकर प्रतिबुद्ध हुए। माना जाता है कि ये अकलक की आश्रमाय में उनके कुछ ही समय पश्चात् हुए थे। इनकी प्रमुख रचनाएँ हैं

- | | | |
|-----------------|----------------|--------------------------|
| 1 प्रमाणपरीक्षा | 2 प्रमाणमीमासा | 3 प्रमाणनिराण |
| 4 आप्तपरीक्षा | 5 जल्पनिराण | 6 नयविवरण |
| 7 युक्त्यनुशासन | 8 अष्टसहस्री | 9 तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक |
| 10 पत्रपरीक्षा। | | |

ये दक्षिण के महान् टीकाकार थे। इन्होंने समतभद्र की आप्तमीमासा और उस पर अकलकदेव के अष्टशती भाष्य को संवद्ध कर अष्टसहस्री नामक ग्रन्थ की रचना की। इनका 'विद्यानन्द महोदय' ग्रन्थ अनुपलब्ध है।

43 विमलदास (ई 15)

ये जैन गृहस्थ थे। इनका निवास-स्थान तेजानगर और गुरु अनन्तदेव स्वामी थे। इन्होंने 'सप्तभगीतरंगिणी' की रचना की।

8 पट्टर्कपण्मुख स्याद्वादविद्यापतिगलु जगदेकमल्लवादिगलुएतिमिद श्रीवादिराजदेवश्च—मि राडस द्वारा संपादित नगर तालुका के इन्स्ट्रिप्सन नं 36।

4 सातितूरी (ई 11)

ये पूरुषतल गच्छ के आचार्य वर्धमान के शिष्य थे। उन्होंने सिद्धसेन के यायावतार पर वातिक की रचना की और उस पर टीका भी लिखी। इसके चार अंग हैं—प्रमाण, प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम।

45 सातिपेण (ई 13)

उनका 'प्रमेयरत्नमार्ग' नामका ग्रन्थ उपलब्ध है।

46 शिवार्थ

ये भगवती आराधना के कर्ता हैं। उन्होंने संस्कृत में 'सिद्धिविनिश्चय' नामका ग्रन्थ लिखा।

47 शुभचन्द्र (ई० 1516-1556)

ये विजयकीर्ति के शिष्य तथा लक्ष्मीचन्द्र के गुरु थे। उन्हें 'पट्टभाषा कवि' की उपाधि थी। उन्होंने अनेक ग्रन्थों की रचना की। उनमें से कुछ ये हैं प्राकृत व्याकरण, अगपणप्ति, समस्यावदन्तविद्या, पञ्चदर्शनप्रमाणप्रमेयसंग्रह, स्वामि-कांतिकेयानुप्रेक्षा की टीका, आदि-आदि।

48 समन्तभद्र (ई० 2-3)

ये उरगपुर के राजा के पुत्र थे। उनका जन्मकालीन नाम सातिवर्मा था। ये महावादी थे। इनको दस विशेषण प्राप्त थे। आचार्य, कवि, वादिराट्, पंडित, दैवज्ञ, मिपक्, मात्रिक, तान्त्रिक, आज्ञासिद्ध और सिद्धसास्वत। इन विशेषणों से इनकी बहुश्रुतता का सहज बोध हो जाता है। इनकी मुख्य रचनाएँ हैं

- 1 पट्टसंतापन के प्रथम पाँच खंडों पर टीका,
- 2 कर्मप्राप्त टीका
- 3 गंधहस्तिमहाभाष्य
- 4 आप्तमीमांसा
- 5 युक्त्यनुशासन
- 6 तत्त्वानुशासन
- 7 स्वयंभूस्तोत्र

49 समन्तभद्र (लघु) (ई० 13)

उन्होंने अष्टमहन्त्री (विद्यानन्दवृत्त) पर 'विषमपदतात्पर्यटीका' लिखी है।

50 सिद्धधि (ई० 9-10)

ये आचार्य दुर्गास्वामी के शिष्य थे। इन्होंने वि म 962 ज्येष्ठ शुक्ला पचमी को 'उपमितिप्रपञ्चकथा' की रचना की। इन्होंने सिद्धसेन के 'न्यायावतार' पर टीका भी लिखी।

51 सिद्धसेन दिवाकर (ई० 4-5 शती)

ये विद्याधर गोपाल से निकली हुई विद्याधर शाखा के आचार्य वृद्धवादी के शिष्य थे। इनका जन्म दक्षिण के ब्राह्मण कुल में हुआ था। एक बार इन्होंने आगमों का संस्कृत अनुवाद करने का प्रयत्न किया, किन्तु गुरु द्वारा निषिद्ध करने पर प्रयत्न छोड़ दिया।

इनके प्रमाण विषयक दो ग्रन्थ बहुत ही महत्वपूर्ण हैं

- 1 सन्मतितर्क 167 प्राकृत गाथाओं में नयवाद का विशद निरूपण प्राप्त है।
- 2 न्यायावतार 32 संस्कृत श्लोकों में प्रमाणों का संक्षिप्त विवेचन है। प्रमाण का यह आद्य-ग्रन्थ माना जाता है।

52 सुमति (ई० 8-9)

वादिराजसूरी ने अपने द्वारा रचित पार्श्वनाथचरित में इनके 'सन्मतितर्कटीका' का उल्लेख किया है। मल्लिषेण प्रशस्ति में इनके 'सुमतिसप्तक' ग्रन्थ का उल्लेख है।

53 सोमतिलकसूरी (वि 1355-1424)

इनका दूसरा नाम विद्यातिलक था। इनका जन्म वि 1355, दीक्षा वि 1369, आचार्यपद वि 1373 और मृत्यु वि. 1424 में है।⁹ इन्होंने हरिभद्रकृत पददर्शनसमुच्चय पर आदित्यवर्धनपुर में वृत्ति की रचना की।

54 श्रीचन्द्रसूरी (ई० 12 वी)

ये गीलभद्रसूरी के शिष्य थे। इनका दूसरा नाम पार्श्वदेवगण था। इन्होंने अनेक आगमों पर टीकाएँ लिखीं। इन्होंने दिङ्नाग कृत न्यायप्रवेश पर हरिभद्रसूरी द्वारा कृत टीका पर पञ्जिका लिखी। उसका नाम है न्यायप्रवेशहरिमद्रवृत्ति-पञ्जिका।

55 श्रीदत्त (ई 6)

ये पूज्यवाद में कुछ पहले हुए हैं। ये महान् तार्किक आचार्य थे। विक्रम की चौथी शताब्दी में होने वाले विद्यानन्दी जैसे महान् तार्किक आचार्य के तत्त्वार्थश्लोक-वार्तिक के अनुसार इन्होंने 62 वादियों को पराजित किया था। इन्होंने 'जल्पनिर्णय' नाम का एक ग्रन्थ लिखा था। वह अप्राप्य है।

56 हरिभद्र (ई 7-8)

ये चित्रकूट (चित्तौड़) के ब्राह्मणकुल में उत्पन्न हुए थे। इन्होंने जैन सांख्यी धार्मिकी द्वारा प्रतिबुद्ध होकर जैन दीक्षा ग्रहण की। ये विद्यावर गच्छ के आचार्य जिनभट्ट के शिष्य थे। इनके दीक्षागुरु का नाम जिनदत्त था। ये मस्कृत के प्रथम टीकाकार और बहुविध साहित्य के ज्ञाता थे।

इन्होंने जैन दर्शन के सर्वधर्म में श्रुपूर्व काम किया। इनकी कुछेक न्याय-विषयक रचनाएँ ये हैं—अनेकान्तजयपताका, योगदृष्टिसमुच्चय, शास्त्रवातिसमुच्चय, पद्मदर्शनसमुच्चय। इनके द्वारा रचित लगभग सौ ग्रन्थों का अब तक पता लगा है। ये 1444 प्रकीर्णकों के रचयिता माने जाते हैं।¹⁰

57 हेमचन्द्र (ई 1088-1172)

इनका जन्म गुजरात के धन्वूका नगर के एक वैश्य परिवार में मन् 1088 में हुआ। बाल्य अवस्था में ये आचार्य देवचन्द्र के सघ में दीक्षित हुए और वाइसवे वर्ष में आचार्य बने। ये कलिकालमवश कहलाते थे। इनके प्रमुख ग्रन्थ हैं

- 1 मिद्धहेमशब्दानुशामन
- 2 अनेकार्थचिन्तामणिकोप
- 3 अभिवानचिन्तामणिकोप
- 4 देशीनाममाला
- 5 काव्यानुशासन
- 6 छन्दोनुशामन
- 7 इनका तर्कशास्त्र का प्रमुख ग्रन्थ है—प्रमाणमीमासा।

10 इनके परम्परागत वृत्तान्त के लिए देवे प्रभावकचरित्र में हरिभद्र वृत्तान्त।

परिशिष्ट ४

पारिभाषिक शब्द विवरण

- अतीन्द्रियज्ञान केवल आत्मा से उद्भूत प्रत्यक्ष ज्ञान ।
- अद्वैतवाद -- एक सर्वव्यापी तत्त्व को स्वीकार करनेवाला सिद्धान्त ।
- अवर्मास्तिकाय लोकव्यापी स्थिति-सहायक द्रव्य ।
- अव्यवसाय निर्गुणात्मक दृष्टिकोण ।
- अव्यवसाय - वस्तु का अस्पष्ट-बोध, वह ज्ञान जो विकल्प की स्थिति तक न पहुँचे ।
- अनाकार -- आकार का अर्थ है विशेष या विकल्प । जिसमें आकार न हो विशेष (भेद) या विकल्प न हो वह अनाकार अर्थात् निर्विकल्प । अनाकार बोध दर्शन है और साकार बोध ज्ञान ।
- अनिर्वचनीय — जिसका निर्वचन न किया जा सके ।
- अनुभववाद इन्द्रिय-संवेदनो को वास्तविक ज्ञान मानने वाला सिद्धान्त ।
- अनुमान साधन के द्वारा साध्य का ज्ञान ।
- पूर्ववत् कारण से कार्य का अनुमान ।
- उपवत् कार्य से कारण का अनुमान ।
- सामान्यतोद्घट्ट
 दृष्टसाधर्म्यवत् } - सामान्य धर्म के द्वारा होने वाला अनुमान ।
- अनेकान्त - अनन्त वर्मात्मक वस्तु का निश्चयात्मक ज्ञान ।
- सम्यक् अनेकान्त — प्रमाण ।
- मिथ्या अनेकान्त प्रमाणाभास ।
- अनेकात्मवाद अनेक आत्माओं की स्वीकृति वाला सिद्धान्त ।
- अन्वय माध्य में ही साधन का होना ।
- अभाव अनुपलब्धि प्रमाण । 'यह भूतल घटगून्य है क्योंकि यहाँ घट अनुपलब्ध है ।'
- अभिनिवोध साधन से होनेवाला माध्य का ज्ञान, अनुमान ।
- अभिन्नदशपूर्वी — नौ पूर्वों (आगम शास्त्रों) तथा दशवें पूर्व (विद्यानुप्रवाद) की तीसरी वस्तु (अध्याय) का ज्ञाता ।
- अभ्युपगम स्वीकृत सिद्धान्त ।
- अर्थक्रियाकारित्व जिसका अस्तित्व है उसमें कुछ न कुछ क्रिया होती रहती है । यह 'अर्थक्रियाकारित्व' ही वस्तु का लक्षणा है ।
- अर्थप्रययि क्षणवर्ती पर्याय ।

- अर्थापत्ति — दृष्ट अर्थ की मिद्धि के लिए किसी अदृष्ट अर्थ की कल्पना करना । जैसे देवदत्त मोटा है । वह दिन में कुछ नहीं खाता । इन दोनों वाक्यों के विरोधाभास को हम इस वाक्य में समाहित करते हैं कि 'देवदत्त रात में भोजन करता है ।' यह अर्थापत्ति है ।
- मीमांसको द्वारा सम्मत प्रमाण का एक प्रकार ।
- अवग्रह इन्द्रिय और अर्थ का योग होने पर दर्शन के प्रश्नात् होने वाला सामान्यबोध ।
- अवस्तुवादी दर्शन — आदर्शवादी दर्शन, ज्ञानवादी दर्शन । इसके अनुसार वस्तु की सत्ता वास्तविक नहीं होती ।
- अवाय निर्यायात्मक ज्ञान ।
- अविनाभाव — नहभाव और क्रमभाव का नियम ।
- असत्कार्यवाद — कारण को सत् और कार्य को असत् माननेवाला सिद्धान्त । न्याय और वैशेषिक दर्शनों का अभिमत । इसे आश्रयवाद भी कहते हैं ।
- अस्तित्व वस्तु का विव्यात्मक धर्म ।
- आकाशास्तिकाय लोक-अलोक व्यापी अवगाहनगुण वाला द्रव्य ।
- आगमयुग्म आप्तपुरुष, यथार्थद्रष्टा । वस्तु के यथार्थ स्वरूप को जानने और ज्ञान के अनुसार उसका प्रतिपादन करने वाला पुरुष ।
- आगमयुग ईसा पूर्व 599 से ईसा की पहली शताब्दी तक का युग ।
- आन्वीक्षिकी — तर्क-विद्या ।
- आश्रयवाद — असत्कार्यवाद का अपरनाम ।
- आर्यसत्य दुःख, दुःख-हेतु, दुःख-निरोध और दुःख-निर्गोच का उपाय — बौद्ध दर्शन सम्मत चार आर्यसत्य ।
- ईहा — विवि-निषेध पूर्वक 'अमुक होना चाहिए' ऐसा प्रत्यय ।
- उपचार — इनके दो अर्थ हैं
- 1 अत्यन्त भिन्न शब्दों में भी किसी एक समानता के आधार पर उनकी भिन्नता की उपेक्षा करना ।
 - 2 मुख्य के अभाव में गौण को मुख्यवत् मानना ।
- उपयोग — चेतना की प्रवृत्ति ।

साकार	सर्विकल्प चेतना की प्रवृत्ति ज्ञान ।
अनाकार	निर्विकल्प चेतना की प्रवृत्ति—दर्शन ।
उपादान	मूल कारण ।
एकान्त	अनन्त धर्मात्मक वस्तु के एक धर्म का निश्चय ।
सम्यक्-एकान्त	नयदृष्टि ।
मिथ्या एकान्त	दुर्नय ।
एकात्मवाद	एक सर्वव्यापी आत्मा की स्वीकृति ।
ऐतिह्य	—पौराणिकों द्वारा सम्मत एक प्रमाण ।
क्रियमाणकृत	—देखें—प्रकरण चौथा ।
कूटस्थनित्यवाद	आत्मा को सर्वथा अपरिवर्तनीय मानने वाला सिद्धान्त ।
क्षणिकवाद	—मव द्रव्यों को क्षणवर्ती स्वीकृत करने वाला बौद्ध सिद्धान्त ।
गुण	—वस्तु का सहभावी धर्म ।
ज्ञान	
मतिज्ञान	इन्द्रिय और मन से होनेवाला ज्ञान ।
श्रुतज्ञान	—वाच्य-वाचक सवध की योजना से होनेवाला मानसिक ज्ञान ।
अवधिज्ञान	—अतीन्द्रिय ज्ञान का एक प्रकार । भूत द्रव्यों को साक्षात् जानने वाला ज्ञान ।
भन पर्यवज्ञान	—अतीन्द्रिय ज्ञान का एक प्रकार । मन का साक्षात् ज्ञान ।
केवलज्ञान	—अतीन्द्रिय ज्ञान का एक प्रकार । सर्वथा अनावृत्त ज्ञान, कोरा ज्ञान, निरुपाधिक ज्ञान ।
ज्ञानान्तरवेद्य	उत्तरवर्ती ज्ञान के द्वारा पूर्ववर्ती ज्ञान को जानना, ज्ञान का स्व-सवेदी न होना ।
चिन्ता	नियमों का निर्णायक-बोध, तर्क या ऊह ।
चेतना	—आत्मा का एक गुण । इसी गुण के द्वारा जीव की अजीव से स्वतन्त्र सत्ता स्थापित होती है ।
लब्धि	ज्ञेय को जानने की क्षमता ।
उपयोग	—ज्ञेय को जानने की प्रवृत्ति ।
छद्मस्थ	—वह पुरुष जिसका ज्ञान पूर्णतः निरावृत्त नहीं होता ।
जातिस्मृति	पूर्वजन्मों का ज्ञान ।

तर्क	—अन्वय और व्यतिरेक का निर्णय ।
दर्शन	मत्ता मात्र का बोध, निर्विकल्प बोध ।
दशपूर्वो	—दशपूर्वो (शास्त्रो) का ज्ञाता ।
दुर्नय	अपने अभिप्रेत वस्तुवर्म के अतिरिक्त अन्य धर्मों का निराकरण करनेवाला विचार-विकल्प ।
दृष्टान्त	—व्याप्ति का प्रतीति-स्थल । साध्य के समान किसी अन्य प्रदेश का निदेश करना । इसके दो भेद हैं अन्वयी दृष्टान्त और व्यतिरेकी दृष्टान्त ।
द्वैतवाद	—दो तत्त्वों (चेतन और अचेतन) की स्वनत्र मत्ता को स्वीकृत करने वाला सिद्धान्त ।
धर्मज	वेदों के आचार पर धर्म को जानने वाला ।
धर्मास्तिकाय	लोकव्यापी गति-महायक द्रव्य ।
धारणा	निर्णयात्मक ज्ञान की अवस्थिति, मस्कार या वानना ।
नय	अनन्त धर्मात्मक वस्तुके विवक्षित अंश का ग्रहण तथा शेष अंशों का निराकरण न करने वाला प्रतिपादक का अभिप्राय, वस्तु के एक धर्म को जानने वाला ज्ञाता का अभिप्राय । नय सात हैं—
नैगम	—अभेद या भेद-दोनों को ग्रहण करने वाला अभिप्राय ।
सग्रह	—सामान्यग्राही विचार । इसके दो भेद हैं—पर और अपर ।
व्यवहार	लोक-प्रसिद्ध अर्थ का प्रतिपादन करने वाला विचार । जैसे धौरे में पाँचों वर्ण होते हैं, फिर भी उसे काला कहा जाता है ।
ऋजुमूत्र	वर्तमान पर्यायग्राही विचार ।
शब्द	काल, मत्ता, लिंग आदि के भेद में अर्थभेद स्वीकार करनेवाला विचार ।
ममभिरूढ	पर्यायवाची शब्दों में निरन्तरभेद से अर्थभेद स्वीकार करने वाला विचार ।
एवभूत	क्रिया की परिणति के अनुरूप शब्द-प्रयोग को स्वीकार करनेवाला विचार ।

विभिन्न अपेक्षाओं से नयों के भेद

ज्ञाननय

—ज्ञानप्रधान नय ।

क्रियानय	— क्रियाप्रधान नय ।
द्रव्याधिकनय	— सामान्य या अभेदग्राही दृष्टिकोण या व्याख्या । प्रथम नय द्रव्याधिक हैं ।
पर्यायाधिक नय	विशेष या भेदग्राही विचार । शेष चार नय पर्यायाधिक हैं ।
अर्थनय	— अर्थाश्रयी दृष्टिकोण । प्रथम चार नय नैगम, सग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्र-ये अर्थनय हैं । उनमें शब्द का काल, लिंग, निरुक्त आदि के आधार पर अर्थ नहीं बदलता ।
शब्दनय	— शब्दाश्रयी दृष्टिकोण । शेष तीन नय शब्द, समभिरूढ और एवभूत ये शब्दनय हैं । इनमें शब्दों का काल, लिंग, निरुक्त आदि के आधार पर अर्थ बदल जाता है ।
निश्चयनय	तात्त्विक अर्थ को स्वीकार करने वाला विचार । जैसे-भीरा काला है क्योंकि उसका शरीर एक स्थूल स्कन्ध है ।
नास्तित्व	वस्तु का प्रतिषेधात्मक धर्म ।
निक्षेप	प्रस्तुत अर्थ को जानने का उपाय, विशिष्ट शब्द-प्रयोग की पद्धति ।
नाम निक्षेप	— पदार्थ का नामात्मक व्यवहार ।
स्थापनानिक्षेप	— पदार्थ का आकाराश्रित व्यवहार ।
द्रव्यनिक्षेप	— पदार्थ का भूत-भावी पर्यायाश्रित व्यवहार ।
भावनिक्षेप	— पदार्थ का वर्तमान पर्यायाश्रित व्यवहार ।
निगमन	माध्य धर्म का वर्गी में उपसंहार करना ।
नित्यानित्यवाद	सभी द्रव्यों को नित्य और अनित्य स्वीकृत करने वाला सिद्धान्त ।
निर्युक्तिकार	— जैन आगमों की प्राचीन व्याख्या को निर्युक्ति कहा जाता है । ये प्राकृत भाषा की पद्यमय रचनाएँ हैं । आचार्य भद्रबाहु द्वितीय (वि पहली शती) निर्युक्तिकार के रूप में मान्य हैं ।
निर्विकल्पज्ञान	अनाकार उपयोग या दर्शन ।
नैगमाभास	एकान्त सामान्य या एकान्त विशेष का पक्षपाती दृष्टिकोण ।
नो-केवलज्ञान	— अवधिज्ञान और मन पर्यवज्ञान ।

न्याय	तुक्ति के द्वारा तत्त्व का परीक्षण ।	
पचावयव प्रयोग	प्रतिज्ञा, हेतु, दृष्टान्त, उपनय और निगमन-य पाच अवयव हैं । पर्यायानुमान में इनका प्रयोग होता है ।	
पक्षवर्तन्व	—हेतु का पक्ष में होना ।	
पर्याय	—वस्तु का क्रममावी धर्म	
परमाणु	परम + अणु = परमाणु । सर्व सूक्ष्म अविभाज्य अणु ।	
परमार्थ मत्त्व	नैऋत्यिक मत्त्व ।	
परममय-वस्तुव्यता	— दूमरो के मिश्रान्त का निरूपण ।	
परिणामवाद	सत्कार्यवाद का अपर नाम ।	
परिणामिनित्यत्ववाद	देखे मदसत्कार्यवाद ।	
परोक्ष	इन्द्रियों के सहयोग में होने वाला ज्ञान ।	
पुद्गलास्तिकाय	स्पर्श, वर्ण, गंध और स्मयुक्त मूर्त द्रव्य ।	
पूर्व	जैन आगम-शास्त्र की एक मज्ञा । 'पूर्व' श्रुत या शब्द ज्ञान के अक्षय कोष हैं । इनकी नान्या चौदह हैं ।	
प्रज्ञा	ज्ञान की वह क्षमता जिसमें अज्ञात नियम और सबब की जान लिए जाते हैं ।	
प्रतिज्ञा	साध्य का निर्देश करना ।	
प्रतिवर्तक हेतु	अवगोच उत्पन्न करने वाला कारण ।	
प्रत्यक्ष	दूसरे प्रमाणों तथा पौद्गलिक इन्द्रियों की सहायता के बिना आत्मा से उद्भूत होने वाला ज्ञान ।	
लौकिक प्रत्यक्ष	इन्द्रिय-ज्ञान ।	
लोकोत्तर प्रत्यक्ष	अतीन्द्रिय-ज्ञान ।	
इन्द्रिय प्रत्यक्ष	इन्द्रियों में होने वाला साक्षात् ज्ञान ।	
नो-इन्द्रिय प्रत्यक्ष	अतीन्द्रिय ज्ञान ।	
साव्यावहारिक प्रत्यक्ष	} इन्द्रिय और मन में साक्षात् होने वाला ज्ञान ।	
पारमार्थिक प्रत्यक्ष		
	} — अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष ।	
परार्थ प्रत्यक्ष	प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञान अर्थ का वचनात्मक निरूपण ।	
प्रत्यभिज्ञा	अनुभव और स्मृति के योग से उत्पन्न होने वाला सकल-नात्मक ज्ञान ।	

प्रत्यक्ष (विज्ञान)	इन्द्रियो के द्वारा अर्जित अनुभव ।
प्रमाण	सम्यग्ज्ञान, यथार्थज्ञान । सशय और विपर्यय से रहित भाव से पदार्थ का परिच्छेद करना ।
प्रमेय	प्रमाण का साध्य । न्याय के चार अंगों में से एक ।
प्रस्थान	अभ्युपगम, सिद्धान्त ।
प्रातिभज्ञान	- यौगिकज्ञान । भविष्य में घटित होने वाली घटना का पूर्वभास ।
प्राप्यकारी इन्द्रिया	ग्राह्य वस्तु से संपृक्त होकर ही अपने विषय को जानने वाली इन्द्रिया । वे चार हैं स्पर्शन, रसन, घ्राण और श्रोत्र ।
प्रामाण्य —	
स्वत प्रामाण्य	जानने के साथ-साथ 'यह जानना यथार्थ है' ऐसा स्व-प्रत्ययित ज्ञान ।
परत प्रामाण्य	जानने के साथ-साथ 'यह जानना यथार्थ है' ऐसा सवादक प्रमाण से जानना ।
भग	विकल्प
भजनावान	विकल्पवाद ।
भाषा वर्गाणा	भाषा के रूप में परिणत होने योग्य पुद्गलो का समूह ।
युक्ति	न्याय-विद्या । महर्षि चरक द्वारा स्वीकृत एक प्रमाण ।
योगिप्रत्यक्ष	बौद्ध सम्मत प्रत्यक्ष का एक भेद ।
वस्तुवादीदर्शन	वस्तु की सत्ता को वास्तविक मानने वाला, वस्तु के अस्तित्व को ज्ञान से भिन्न मानने वाला ।
वाच्यवाचकभाव	वाच्य-वाचक का संबन्ध । वाच्य जो कहा जा सके, वाचक — जिसके द्वारा कहा जाए ।
विपक्षमत्त्व	हेतु का विपक्ष में होना ।
विपर्यय	अतत् में तत् का अध्यवसाय । जो जैसा नहीं है उसको वैसा जानना ।
विभज्यवाद	विकल्पवाद अर्थात् स्याद्वाद ।
व्यजन पर्याय	दीर्घकालीन पर्याय, जीवनव्यापी पर्याय ।
व्यजनावग्रह	इन्द्रिय और अर्थ का संबन्ध-बोध ।
व्यतिरेक	साध्य के अभाव में साधन का अभाव ।

व्यपदेश	कथन ।
व्यवसायी	निर्णायक ।
व्याप्ति	त्रैकालिक साहचर्य या अविनाभाव का नियम । जैसे जहाँ-जहाँ घूम है वहाँ-वहाँ अग्नि है ।
अन्तर्व्याप्ति	पक्षीकृत विषय में ही मायन की माध्य के माय व्याप्ति मिले, अन्यत्र न मिले, यह अन्तर्व्याप्ति है । इसमें सावर्त्य नहीं मिलता ।
वहिव्याप्ति	— पक्षीकृत विषय के सिवाय भी मायन की माध्य के माय व्याप्ति । इसमें सावर्त्य मिलता है ।
ज्ञा (प्रत्यभिज्ञा)	स्मृति और प्रत्यक्ष में होने वाला 'यह वह है' इस प्रकार का बोध ।
मभव	— पौराणिकों द्वारा मम्मत प्रमाण का एक प्रकार ।
मभिन्नश्रोतोलङ्घि	— प्रत्येक इन्द्रिय का पाँचो इन्द्रियों के विषयों को ग्रहण करने की क्षमता का विकास ।
संवृत्तिसत्य	व्यावहारिक या काल्पनिक सत्य ।
संशय	निर्णयशून्य विकल्प ।
सत्कार्यवाद	कार्य की उत्पत्ति से पूर्व उसकी सत्ता कारण में विद्यमान रहती है ऐसा सिद्धान्त । सात्य सत्कार्यवादी है ।
मदसत्कार्यवाद	कार्य कारणरूप में सत् और कार्य रूप में असत् रहता है— ऐसा सिद्धान्त । जैन सदसत्कार्यवादी है ।
मन्निकर्ष	इन्द्रिय और अर्थ का सामीप्य ।
सपक्षसत्त्व	हेतु का नपक्ष (अन्वयदृष्टान्त) में होना ।
सप्तमंगी	सात विकल्प । स्याद्वाद के सात विकल्प हैं ।
सामानाधिकरण्य	दो धर्मों का एक आधार में होना ।
सामान्य	— अभेद प्रतीति का निमित्त ।
तिर्यक् सामान्य	दो या अनेक द्रव्यों में जातिगत एकता, जैसे वरगद, नीम आदि में वृक्षत्व ।
ऊर्ध्वता सामान्य	एक ही द्रव्य की पर्यायगत एकता, जैसे वचपन और यौवन में समानरूप में रहने वाला पुरुषत्व ।
श्रुतज्ञान	शब्दात्मक ज्ञान । शब्द या संकेत के द्वारा दूसरों को समझाने में समर्थ ज्ञान ।

शब्दलिगज	शब्दात्मक हेतु से होने वाला ज्ञान ।
अर्थलिगज	अर्थात्मक हेतु से होने वाला ज्ञान, जैसे धूम से हाने वाला अग्नि का ज्ञान ।
सौत्रान्तिक	बौद्ध दर्शन के चार संप्रदायों में एक । ये बाह्यायानुमेय-वादी हैं ।
स्फोट	शब्द का उपादान कारण ।
स्मृति	--संस्कार के जागरण से होने वाला 'वह' इस प्रकार का बोध ।
स्यात्	तिङन्त प्रतिरूपक निपात । इसके अनेकान्त, विधि, विचार, आदि अनेक अर्थ होते हैं । 'स्याद्वाद' में प्रयुक्त 'स्यात्' शब्द का अर्थ है अनेकान्त ।
स्याद्वाद	देखें पाचवा प्रकरण ।
स्वलक्षण	वस्तु का क्षणवर्ती होना ।
स्व-सवेदन प्रत्यक्ष	बौद्ध-सम्मत प्रत्यक्ष का एक भेद ।
स्व-समय वक्तव्यता	अपने मत का सिद्धान्त ।
हीनयान	बौद्ध धर्म की एक शाखा ।
हेतु	देखे—प्रकरण सातवा ।

परिशिष्ट ५

प्रयुक्त ग्रन्थ सूची

1	अणुयोगद्वाराइ	स. मुनि नथमल	जैन विश्व भारती, लाडनू (1974)
2	अन्ययोगव्यवच्छेदत्रिशिका	आचार्य हेमचन्द्र	
3	अपोहसिद्धि	डॉ गोविन्दचन्द्र पाडे कृत अनुवाद	दर्शन प्रतिष्ठान, जयपुर (सन् 1971)
4	अष्टशती	अकलक	भा जैन सिद्धान्त प्रकाशन संस्था, काशी (सन् 1914)
5	आप्तमीमासा	आचार्य समन्तभद्र	" " " "
6	आयारो	स मुनि नथमल	जैन विश्व भारती, लाडनू (सन् 1974)
7	उत्तरज्झयणाणि	स मुनि नथमल	जैन ज्वेताम्बर तैरापथी महासभा, कलकत्ता (सन् 1967)
8	कसायपाहुड	आचार्य गुराधर	वीर शामन सघ, कलकत्ता (ई 1955)
9	गोमटसार	आ नेमिचन्द्र सिद्धान्त चक्रवर्ती	गांधी हरिभाई देवकरण जैन ग्रन्थमाला कलकत्ता
10	चरक		
11	जैन सिद्धान्त दीपिका	आचार्य तुलसी	आदर्श साहित्य सघ, चूरू (द्वितीयावृत्ति, सन् 1970)

न०	ग्रन्थ	लेखक-संपादक	प्रकाशक
12	ठाण	स मुनि नथमल	जैन विश्व भारती, लाडनू (सन् 1976)
13	तत्त्वार्थ भाष्य	उमास्वाति (स्वोपज्ञ)	दे ला जैन पुस्तको फड, वम्बई (वि 1982)
14	तत्त्वार्थ वार्तिक	अकलक	भारतीय ज्ञानपीठ, काशी (1953)
15	तत्त्वार्थ राजवार्तिक	"	
16	तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक	आचार्य विद्यानन्दि	निर्णयसागर ग्रन्थालय, वम्बई (ई 1918)
17	तत्त्वार्थ सूत्र	आचार्य उमास्वाति	निर्णयसागर ग्रन्थालय, वम्बई (ई 1905)
18	तिलोपपण्णी	आचार्य यतिवृषभ	जैन मस्कृति सरक्षक सघ, सोलापुर (1943)
19	दशवैकालिक निधुंक्ति	आचार्य भद्रबाहु (द्वितीय)	आगमोदय ममिति, भावनगर, गुजरात
20	नदी	स मुनि नथमल	ग्रन्थप्रकाशित
21	नियममार	आचार्य कुन्दकुन्द	दिगम्बर जैन पुस्तकालय, मूरत, (स 1966)
22	न्यायकुमुदचन्द्र	आचार्य प्रभाचन्द्र	माणिकचन्द्र दिगम्बर जैन ग्रन्थमाला, वम्बई (ई.1938)

न०	ग्रन्थ	लेखक-संपादक	प्रकाशक
23	न्यायविन्दु	डा० गोविन्दचन्द्र पाडे कृत अनुवाद	दर्शन प्रतिष्ठान, जयपुर, (सन् 1972)
24	न्यायभाष्य	वात्स्यायन	
25	न्यायवार्तिक	उद्योतकर	
26	न्यायविनिश्चय	अकलक	सिंधी जैन ग्रन्थमाला, कलकत्ता, (ई 1939)
27	न्यायसूत्र	अक्षपाद गौतम	
28	न्यायावतार	सिद्धसेन दिवाकर	श्वे जैन महासभा, वम्बई (वि 1985)
29	पचास्तिकाय	आचार्य कुन्दकुन्द	परमश्रुत प्रभावक मण्डल, वम्बई (वि 1972)
30	परीक्षामुख	आचार्य माणिक्यनन्दि	जैन मस्कृति सघ, सोलापुर (ई 1962)
31	पाश्चात्यदर्शन	चन्द्रधर शर्मा	मनोहर प्रकाशन, जतनवर, वाराणसी (1973)
32	पुरुषार्थसिद्धयुपाय	आचार्य अमृतचन्द्र	परमश्रुत प्रभावक मण्डल, अगास, गुजरात (पाचवी आवृत्ति, 1966)
33	प्रमाणयतत्त्वालोक	वादिदेवसूरी	यशो श्वे जैन पाठशाला, काशी (ई 1904)

नं०	ग्रन्थ	लेखक-संपादक	प्रकाशक
34	प्रमाणमीमासा	आचार्य हेमचन्द्र	मिथी जैन ग्रन्थमाला, कलकत्ता (ई 1939)
35	प्रमाणवार्तिक	धर्मकीर्ति	
36	प्रवचनप्रवेश	अकलक	
37	प्रवचनसार	आचार्य कुन्दकुन्द	परमश्रुत प्रभावक मंडल, वम्बई (1969)
38	बृहदन्यचक्र		
39	भगवई	म, मुनि नथमल	जैन विश्व भारती, लाडनू (मन् 1974)
40	लघीयस्त्रय	आचार्य अकलक	मा दि जैन ग्रन्थमाला, वम्बई (वि 1972)
41	विशेषावरयक भाष्य	जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण	ऋषभदेव केमरीमल श्वेताम्बर मस्या, रतलाम (ई 1936)
42	शास्त्रवातसिमुच्चय	आचार्य हरिभद्र	श्री जैन ग्रन्थ प्रकाशन मभा, अहमदाबाद (ई० 1939)
43	श्लोकवार्तिक	आचार्य कुमारिल	
44	सप्त भगीनरगिणी	विमलदास	परमश्रुत प्रभावक मंडल, वम्बई (वी नि 2431)

क्र०	ग्रन्थ	लेखक-संपादक	प्रकाशक
45	मन्यतिप्रकरण	आचार्य मिद्धसेन	ज्ञानोदय ट्रस्ट, अहमदाबाद (ई 1963)
46	नवार्थमिद्धि	आचार्य पूज्यपाद	भारतीय ज्ञानपीठ, बनारस (ई 1971)
47	मास्यकारिका	डिग्वरकृष्ण अनु डाँ ब्रजमोहन चतुर्वेदी	नेशनल पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली (ई 1969)
48	सूयगडो	म मुनि नथमल	जैन विग्व भारती, लाडनू (ई 1974)
49	स्वयभूस्तोत्र	आचार्य समन्तभद्र	वीर सेवा मंदिर, सहारनपुर (ई 1950)
50	दिमाफलाण्टरुप्रकरण	आचार्य हगिभद्र	श्री जैन ग्रन्थ प्रकाशन सभा, अहमदाबाद (ई 1939)